

مجلة الفكر والفن المعاصر

العدد (١٥٤) سبتمبر ١٩٩٥
العدد (١٥٤) سبتمبر ١٩٩٥
العدد (١٥٤) سبتمبر ١٩٩٥

القاترة

العدد (١٥٤) سبتمبر ١٩٩٥

النص الكامل لكتاب جاك بيرك الأخير
«إعادة قراءة القرآن»

حساب سلامة موسى
مع التاريخ

مقالات

آداب سورية
وفنونها



الموقف

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



العدد (١٥٤) سبتمبر ١٩٩٥

التمن في مصر: جنيهان

العراق - ١٥٠٠ فلس - الكويت ١,٢٥٠ دينار - قطر ١٥ ريال - البحرين ١,٥٠٠ دينار - سوريا ٧٥ ليرة - لبنان ٣٠٠٠ ليرة - الأردن ١,٢٥٠ دينار - السعودية ٢٠ ريال - السودان ٤٧٠٠ ق - تونس ٤ دينار - الجزائر ٢٨ دينار - المغرب ٤٠ درهما - اليمن ١٠٠ ريال - ليبيا ١٦ دينار - الإمارات ١٥ درهما - سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال - غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا - لندن ٤٠٠ بنس - الولايات المتحدة دولاران.

الاشتراكات في مصر :

عن سنة (١٢ عدد) ٢٤ جنيها مصريا شاملا البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددًا] :

- البلاد العربية: افراد ٣٠ دولار، ميثاق ٥٢ دولارا شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: افراد ٤٨ دولار، ميثاق ٧٠ دولارا شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة -

١١٧ كورنيش النيل - فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصا للمجلة، وتعتبر عن آراء أصحابها

ولا ترد في حالة عدم النشر. المراسلات باسم رئيس التحرير.

التمن في مصر

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالي شكري

مدير التحرير

عبد جبير

المستشار الفني

جاسم التونسى

السكرتارية الفنية

التحرير

مهدي محمد مصطفى

التنفيذ

صبرى عبد الواحد

مادلين أيوب فرج

الحمد

فتحى عبد الله

السماح عبد الله

القاهرة

العدد ١٥٤ سبتمبر ١٩٩٥

فهرست:

المواضيعات

٦ حينما كنت أريد قراءة القرآن..... جاك بيرك

الفصول والغايات

ملفات:

٤٧ بجانب من أفق؟ حسن سليمان

. حول أعمال يوسف عبدلى.

٤٦ رقابة المركز أحمد لسكنر

٥٢ عهد ميلاد السلطة أ. س.

٦٢ سلمان رشدى وحيلة الأدب شحان يوسف

٦٨ قصص خرجت من صحاحات عليّة نجلاد علام

٧٢ أحمد محمد عطية بقلم أحد متقديه عبد السلام العميلى

الشعرية بين الشخصية والسردي في

٧٦ تجربة محمد الماغوط فتحي عبد الله

٨٠ الشاعر مثنيها دائما كريم عبد السلام

شعر:

٨٤ قصيدة يوسف ممدوح عدوان

٩٠ الصفيح الأخير للقطار شوقي بخندى

٩٤ كائن الزكام يتكلم أكرم قطريب

٩٦ مسلح عهد فاضل

١٠٠ وداعا.. وريما لن أنجب منير دواغ

١٠٢ المرايا زهير غانم

١٠٤ أحاول هذا الكلام الوثير ستر عيش

١٠٨ أعراس التراجيديا جودت حسن

قصص:

١١٢ وردة التسوير وليد معمارى

١١٦ الشراع ممدوح عرام

١٢٢ دين.. ثمان حسن م. يوسف

١٢٦ ثلاث حكايات من بيته غالية قباني

١٣٠ يا لحدوى إبراهيم صامويل

المراجعات

١٣٤ حساب سلامة موسى مع التاريخ غالى شكرى

١٤٢ سلامة موسى.. أبى وأبوه محمد محمود عبد الرزاق

١٨٢ سلامة وعصر القلق توفيق حنا

١٨٦ لقد ملهولم الواقعية عند سلامة موسى عبد الرحمن أبو عوف

١٩٢ سلامة موسى - الإنسانية والتمرد حزين عمر

٢٠٠ سلامة موسى - أبانا الذى فى النادي جورج النهمورى

المحاورات

المنظمات الأهلية فى مصر

٢٠٤ وإمكانات التطوير شهيدة الباز

النن والمحرمات من منطق عصري -

٢٢١ التجربة المصرية نازلى مذكور

من المحرر

شكرا لكم جميعا

نيأس أو يصيبنا الإحباط بأى وجه من الوجوه .

لقد كنتم جميعاً أهم كثيراً من العصا فى يدي لتعلم المشى من جديد، كنتم جميعاً أهم من المقعد المتحرك تحتى فى قطع المسافات، قبل إن ينقلنى مجدداً إلى الحركة الطبيعية . إنكم كنتم حولى فى أقسى اللحظات، وسوف أذكر ما حييت كيف أن بعضكم قد ترك مسرات الحياة وعادنى فى وقت صعب، لا يقدر عليه إلا الذين وهبوا أنفسهم لمصر وترابها .

وهكذا بالرغم من أننى لم أحز بعد على الشفاء الكامل وتعزى شهور لمعالجة أطرافى، فإننى أبادر بهذه الكلمة إلى شكركم، وأحسب الوطن فيكم متضرعاً أن تجدوا السلولى فيما تعلقونه على شخصى المتواضع من آمال .

غنى

والأصدقاء من مصر والعالم العربى .

إننى مدين بالشكر والعرفان للدكتور عاطف صدقى رئيس الوزراء، والفنان فاروق حسنى وزير الثقافة والدكتور مدوح البلتاجى وزير السياحة . والدكتور حسين بهاء الدين وزير التربية والتعليم والدكتور ثروت عكاشة والدكتور فوزى فهمى والدكتور سمير سرهان والدكتور جابر عصفور والأستاذ محمد غنيم الذين غمرونى بمودتهم ومحبتهم . فيما اتخذوه من قرارات وأفعال أو ماتبنوه من قيم ومبادئ . ولكنى مدين أيضاً لآلاف المثقفين البسطاء، وخاصة كتيبة مجلة «القاهرة»، وأفراد أسرتى وغيرهم ممن أثبتوا أنهم يفارون على القلب المثقف أكثر من أى شئ آخر فعاشوا له، وقد أعطونى من وجدانهم الكثير الذى يرتاح لتسجيله القلب بفرح لأننا لا ينهفى أن نقنط أو

قاسرى أن أعود إلى هذا المكان، وفى هذا المتبر بالذات، بعد معاناة أليمة عانيتها ولأزال دون وجلٍ ودون خشية على مستقبل الفكر الذى أدعوله ومستقبل مصر التى أراها .

لقد كانت جموع المصريين من حولى، من اللحظة الأولى خير عنوان على هذا الشوق العارم، فقد أثبت جميع المصريين على اختلاف اتجاهاتهم أنهم حريصون - لا على غالى شكرى بالتحديد - ولكن على ما يمثله غالى شكرى من قيم ومبادئ فى الحياة المصرية . ويقدر ما كانت تسرنى وتلج قلبى باقات الزهور والمكالمات التليفونية التى أسرتنى فى غربتى فى باريس بقدر ما أحسست أن فيضاً من المشاعر الصادقة يجتاحنى، وأننى سأغادر المحنة فى وقت قريب أدهش الطب والأطباء وأذهل الإخوة



رسالة نجيب محفوظ الصوتية لـ غالى شكرى

يا عزيزى غالى ...

أنا عرفت أخبار حالتك ..

وبعد ماكنت قلقان من أخبار لا أساس لها من الصحة -
أطمأنيت أنى هارجع تانى أشوف مقالات وتفكير غالى
شكرى وأنا أرجو لك الشفاء من أعماق قلبى، وأرجو أن
تظل تشغل مكانتك الأدبية والفنية فى حياتنا الثقافية إلى
أبد لما تشيخ، وتشيخ، وتعدى المائة .

نجيب محفوظ

المواجحات

النص الكامل لكتاب جاك بيرك الأخير
«إعادة قراءة القرآن»

❏ **حينما كنت أعيد قراءة القرآن، جاك بيرك**

حينما كنت أعيد

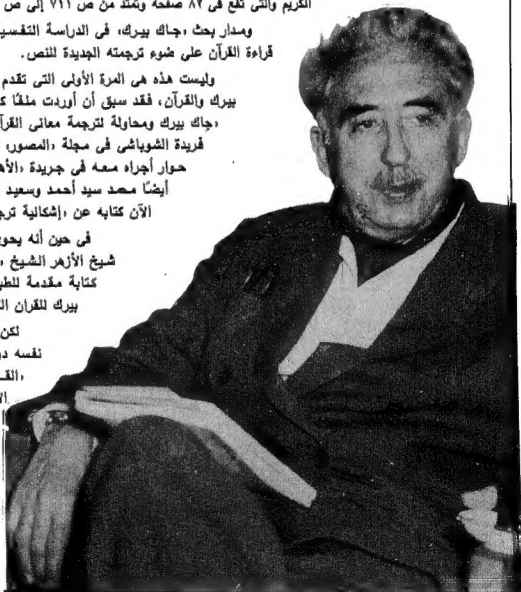
كانت ترجمة «جاك بيرك» المستشرق الفرنسي العالمى المعروف لمعاني القرآن الكريم قد أثارت جدلا واسعا النطاق فى أعقاب صدور الترجمة فى اللغة الفرنسية بباريس عن دار نشر «سندباد» فى عام ١٩٩٠ . وقد تم إحياء الجدل من جديد بعد أن أصدر فى صيف ١٩٩٣ كتابا بعنوان «إعادة قراءة القرآن» ، وهو عبارة عن سلسلة محاضرات ألقاها فى «معهد العالم العربى» بباريس لتقديم ترجمة لمعاني القرآن الكريم . والواقع أنه إعادة صياغة لما قد نشره فى ظهر ترجمته والذي يحصل عنوان «حينما كنت أعيد قراءة القرآن الكريم» ، إذ إن النصين وجهان لعملة واحدة ، إلا أن النص المكتوب هو الأدق بطبيعة الحال وإن كانت الصيغة الأصعب والأكثر كثافة . وتقدم مجلة «القاهرة» هنا لأول مرة فى اللغة العربية ، الترجمة الكاملة للدراسة التفسيرية التى ألحقها «بيرك» بنص ترجمته للقرآن الكريم والتى تقع فى ٨٧ صفحة وتمتد من ص ٧١١ إلى ص ٧٩٣ فى طبعة سندباد .

ومدار بحث «جاك بيرك» فى الدراسة التفسيرية هو اقتراح أسس إعادة قراءة القرآن على ضوء ترجمته الجديدة للنص .

وليست هذه هى المرة الأولى التى تقدم فيها مجلة «القاهرة» «جاك بيرك» والقرآن ، فقد سبق أن أوردت ملقا كاملا فى أغسطس ١٩٩٣ عن «جاك بيرك» ومحاولة لترجمة معاني القرآن الكريم . وبعد وفاته كتبت فريدة الشوباشى فى مجلة «المصور» ونشر شريف الشوباشى آخر حوار أجراه معه فى جريدة «الأهرام» . كما كتب فى الأهرام أيضا مصد سيد أحمد وسعيد اللاوندى الذى لم ينشر حتى الآن كتابه عن «إشكالية ترجمة القرآن الكريم» .

فى حين أنه يحوى معلومات مهمة عن قبول شيخ الأزهر الشيخ «جاء الحق» على جاد الحق ، كتابة مقدمة للطبعة الثانية من ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم .

لكن أحدا لم ينشر كلام «بيرك» نفسه دون وسيط . لذلك تنشر مجلة «القاهرة» فى هذا العدد للمرة الأولى النص الكامل لـ «حينما كنت أعيد قراءة القرآن الكريم» مترجما إلى اللغة العربية بقلم والى غالى . ■



قراءة القرآن

جاء بـيرك

بدأت منذ بدايات الوحي وهو أمر قد أثار الجدل منذ وقت مبكر غير أن هذه المصادر ظلت ملكة، وحيث منذ البدء المتناقضات، واستقر الرأي على الاعتماد على ذاكرة الرواة بسبب ما يمتاز به الصوت في هذه المجتمعات من أهمية، وكانت - ولا تزال - المجتمعات المسلمة ترى في الصوت القدرة على حمل النفقة للحبيرة، ودون المصحف واستقر في صورة نهائية على أساس هذه المصادر المختلفة منذ زمان الخليفة عثمان ابن عفان (٦٥٦م)، أي في زمان التحولات الاجتماعية الكبيرة التي أحدثها طه حسين وأصبح الكتاب - الذي قد تم اعتماده بالتالي رسمياً - يجتزم النظام القائم والوحي الذي أمر به النبي محمد (ص) متلقى الوحي الإلهي.

«كان عند رسول الله نزل القرآن من الرقاع».

هكذا تحدث زيد بن ثابت أحد الصحابة (١)، المفترض إذن أن الجمع تعقد وأجل التدريب، وصحيح أنه حسب ابن عطية (٥٤١)، لم يستهدف الجمع سوى أطول سبع سور، وما فيها من تهاويم ومفاصل، ولم يقدر لباقى السور أن تنقسم في أثناء الجمع، لكنني لم أدخل في الجدل الذي من المحال أن يحسمه أحد لأنه جدل يتصل بالأحاديث المتضاربة التي على درجة معدومة من المصداقية، والأمم الأهم بالنسبة لكل منا بعيد عن ذلك، ولا أريد - على خلاف النقد الاستشراقي - أن أعيد بناء آثار، وإنما أريد أن أحال ديناميكيًا الموضوع إلى الحقيقى.

وأعتقد بأنه علينا جميعاً أن نفهم أولاً - في حدود أدواتنا بالطبع - منطقى الوحدة والتطابق قبل أن نغوص في إدراك أى شيء آخر وذلك لما يتصف به مجال الدراسة من توحيد وخبرة معاشة في حد ذاتها أو في حدود معطيات التراث المنقول.

أولاً أتصور من الممكن أن نطلب هذا النوع من البحوث التي يقوم بها شخص واحد فقط بأن يأتي بنتائج نهائية في قضايا هي في عيون المسلم غائبة عنه أصلاً.

غير أننا لو افترضنا أنها قضايا غائبة عن الإنسان المسلم فهي قضايا - مع ذلك مستخلصة غيبياً أو باعتبارها سرراً أو أنها قضايا غير قابلة لأن يدركها المرء لكنها على الأقل تقدم نفسها لكى يلتزم بها الإنسان ويستخدم عقله، ولا يجب أن نغض البصر عن هذه الفكرة، ولا يجب أن نغض أعيننا عن الفكرة الأخرى القائمة على تجليد الذاكرة أو تلك القائمة على الذكر كما يقولون في اللغة العربية، تذكر الرسالة وتحدد نفسها من خلاله، وإحدى غايات الذكر هو النظر إلى زماننا والتأصيل الجذرى لمعالجة الحاضر وتعيين مشروع المستقبل ومن هنا فحتى لو كان تحديد المقاربة ممكناً فهو فقط تمهيد لها.

المفصل الأول: الجمع

مقدمة

إذا اعتمدنا المصادر التقليدية نستطيع أن نقول إن كسابة القرآن بأدوات ثرية

قاسم

إننا إذا بدأنا دراسة القرآن في شموله فهذا يعنى أن هذه الدراسة تهدف إلى مقارنة القرآن من أوسع نواحيه. فهي دراسة تبحث في الصلات التي تربط المجموعات التي يؤكددها القرآن بمجموعاته الصغرى (السور) وتنقسماته (آياته)، بل قد تغوص الدراسة إلى أبعاد من ذلك، وتحلل توزيع الآيات إلى أحكام، وتقسم الأحكام إلى مجموعات (الألفاظ)، ومن يدري؟ قد تصل الدراسة إلى العمق الأخير فتستخدم علم الصوتيات بدل الحروف والمخاطب، والصوتيات بدورها ولو تحققت هذه الأهداف فسوف تظل أداتنا صاغية إلى الأنغام الطويلة والقصيرة التي يحفل بها النص العظيم. وقد نهى مهمتنا بأن نمضى في الطريق العكسية ونعيد بناء كل تقسيماته.

وحسبنا نعم، فإنه لم يسبق قط أن حددت دراسة واحدة لنفسها هدفاً مماثلاً يتطلع إلى هذه الدرجة من الطموح. أو بعبارة أخرى لا يزال عديد من المشكلات التفصيلية التي تملأ برنامج إعادة البناء، تحرك البحث الإسلامى والاستشراقى، ولا تزال هذه الإشارة، بسبب الإحاح الواضع من الباحثين المسلمين في سبيل استخراج المعنى الأفضل للتعبير، كما ظل الباحثون الاستشراقيون يلحون على ضرورة استنتاج تفاوت للصياغة الزمنية من داخل البحث الاستشراقى.

أ - غيبة الانسجام الدال

هناك ملاحظة أولية تفرض نفسها من زاوية النظر التي أنظر منها وهي أن ترتيب السور في أول المصاحف كما في آخرها ليس ترتيباً زمنياً يسلم نزول الوحى. بل هناك نقطة أهم، نجد في كثير من الأحيان وفي داخل السورة الواحدة وصلات بل آيات نزلت في لحظات مستقلة عن بعضها بعضاً، ولا يشعر الإنسان لتسلم أو عالم الإسلام بالقلق إزاء هذه الظاهرة (١)، ويكتب ابن رشد يقول في سياق الحديث عن إدانة مالك لفكرة الجمع الجزئى للقرآن: «نزل القرآن على الرسول (ص) في فترات متتالية حتى اكتمل، ثم، جمع في مصحف واحد يفرض نفسه على الذاكسة لأنه مصحف».

وهكذا تأتى السورة الثانية «سورة البقرة»، في مقدمة الكتاب الكريم بينما هي نزلت في سياق لاحق هو الوصول إلى المدينة، (ويقول البعض إن جزءاً فقط من هذه السورة هو الذى نزل في أثناء السير بين المدينتين) فى حين أنها تحتوي على إحدى آخر الآيات حسب ترتيب النزول.

و«سورة المائدة» هي على وجه التقريب آخر سورة موحاة (وهي السورة رقم ١١٢ حسب الرأى المتواتر، وحسب ترتيب تولدها فهي السورة رقم ١١٤ لكنها تحتل المكان الخامس فى ترتيب السور، المجموع).

ويصل غياب الانسجام بين ترتيب النزول وبين الجمع أحياناً إلى حد التناقض فتتلاقص السورة رقم ٢٨ سورة «الأنفال»، والسورة رقم ٩ سورة «التوبة»

فى المصحف النهائى، إلى حد أن السورة رقم/٩ لا تحمل عبارة «بسم الله الرحمن الرحيم، المعتادة، وبالتالي ينظر بعضهم إلى السورة/٩ على أساس أنها تنزل للسورة رقم/٨، لكن للثبات ينظر إلى سورة/٨ فى الجمع باعتبارها السورة/٨٨ فى ترتيب النزول. (السورة/٩٥ حسب تولدها) فى حين أنها هي نفسها السورة/٩ التى تأتى ١١٣ فى الترتيب الزمنى للسلسل، وإذا كانت السورة/٨ أو السورة/٩ تتماهيان فى الموضوع وهو ضبط الجمهورية النبوية، بمعنى أن السورة/٨ تورد حدثاً هو حدث بدر، بينما تورد السورة/٩ غزوة تبوك، فإنه بين الغزوة الأولى، وبين الغزوة الثانية يبقى التماهى فى إطار أشمل هو إطار الصعود السياسى.

غير أن غيبة الانسجام المعتادة ليست ثابتة، فإذا كان هناك بين الترتيب السلسل، وبين نظام الجمع، فإنهما يلتقيان فى بعض الأحيان، وهكذا نجد سوراً متتالية فى الزمن ومتجاورة فى الجمع فى الوقت نفسه، بل يتسق الجمع مع ترتيب النزول المعروف، فى/١١ سورة مرقمة من السورة/٣١ إلى السورة/٦٧، أى من سورة «لقمان» إلى سورة «الملك» وتتناوب عشر وحدات أخرى فى إطار موضوع وتقع هذه الوحدات على غير انتظام فى ترتيب النزول فى صفوف: (كـالصف/٧٥)، (٩٠/٣٨/١٠٦) إلخ وتفصل للصوص الساطعة فى سورة «يس» وسورة «غافر» عن المجموع.

فهل نستطيع أن نتحدث عن مجرد درجة؟ وقد يقول بعضهم الآخر هل

نستطيع أن نتحدث عن دعامة مركزية؟ ربما تجيز البحوث اللاحقة هذا الحق فهناك نقطة أهم: السورة التى تفتح السلسلة (السورة/٣١) تحتل فى ترتيب النزول موقعاً متوسطاً (١١٤.٥٧) وبالطبع يصل المركز الصوتى للقرآن (رغم الحروف نفسها، رقم الصوامت الواردة فى جميع المواضع) إلى القمة فى سورة «الكهف» (السورة/١٨)، بينما تقع فى الجمع بعيداً تماماً فى مقدمة السلسلة المقصودة هذا، والأمر نفسه ينطبق على المركز التصنيفى (عدد الآيات هو نفسه فى جميع المواضع، فيقع المركز التصنيفى فى السورة/٢٧) سورة «الملك»، نجد أن سورة «ق» واردة بالفعل فى مجموع السور المتتالية التى كانت تدور حولها الفقرة السابقة، وهي المقطع قبل الأخير من مقاطع تلاقى السورة والغريب أنها تحتل تقريباً موقعاً فى الجمع يشابه الموقع المتوسط الذى تحتله سورة «لقمان»، فى ترتيب النزول.

وعلى أن أشير إلى بعض الثوابت الأخرى: يرتب الاستشراق السور ترتيباً متعدد المراحل، ثلاث مراحل: مرحلة «مكية» ومرحلة «مدينية» ولست أقصد أنى أعتمد اعتماداً مطبقاً على هذا التقسيم الحاد، غير أنه علينا أن نلاحظ أن هذه المراحل تتميز ببعض الاختلافات الأسلوبية، ففى المرحلة الأولى تندفع الدعوة بقوة محببة ويتسع الإنفاق فى المرحلة الثانية ويصحب شارحاً ثم فى المرحلة الثالثة يفترأ النص بوضوح الأسلوب البلاغى كما يسود المنطوق التشريعى إلا أن السور الأولى فى النزول تتجمع فى أقسام الثانى من الكتاب

الصحيح فقط بالنسبة للقسم الثاني) والسورة الثانية وحتى السورة السادسة سببها حسب قوله، الإقامة الجماعية في المدينة! وأما السورتان السادسة والسابعة فهما بكاملهما يتصفان بالصفة الأخلاقية والروحية وتسبقان - منطقياً - السورتين الثامنة والتاسعة اللتين تهذفان الصلوات بالشارح: فهذا هو الإسلام يتكون في صيغة جماعية وبالتالي تتوزع السور التسع الأولى في شكل تتابع معقول، إلا أن المفسر العالم لم يقتنع إلا في جزء واحد من كلامه، فالتقسيم الداخلي والخارجي الذي يقسمه، ليس التقسيم الوحيد وتخضع زاوية النظر عنده إلى اهتمامات اجتماعية وسياسية هي اهتمامات إسلام عصره والتي رفعها سيد قطب بعد ذلك إلى ذرونها، لكنها لا تطابق كامل الرسالة، بل هي لا تطابق. حسب اعتقادي - إلا الجوانب الجوهرية في الرسالة.

صحيح أنه انطلاقاً من هذه السور العشر الأولى (وسوف أشير في مواضع أخرى إلى أهمية الإيقاع العشري في القرآن) تتتابع النصوص، التي تبرز وكأنها تتلقت في السورة الخامسة عشرة، «سورة الحج» (أحد أسماء المقدس) إلى وثبات السورة الرابعة والعشرين للبدئية، مثل «سورة النور» مروراً «بسورة النحل» التي تفتي مثل هاريسونيدس، الله والطبيعة ومرواراً بالوثبة الجبلية في السورة السابعة عشرة، «سورة الإسراء» لبهاء إسرائيل في اتجاه هذا المركز اللغوي في الكتاب كما رأينا، وقع في السورة الثامنة عشرة في «سورة التكوي»، الآية (٥٥) وأكد أن هذا الوقع المتوسط

أخرى بدأ أن الضحية أن تشبه ضحية أخرى، وحسب المطلق الملموس يتفصل النموذج المتخار عن الجنس والنوع وهكذا نستطيع أن نقول إن الإسلام يتفصل عن تعاليم التوحيد السابقة، وللمقصود هنا، الصلوات التي كانت تربط الإسلام باليهودية، وفي السورة الثالثة، سورة «آل عمران» سوف يكون المقصود أساساً، هو صلوات الإسلام بالمسيحية، ومن جانب آخر، يركز هذا الجزء كله من القرآن - حسبنا اعتقد - على الجنس وصلاحه بالنوع، لكن هل سوف يتواصل الهدف بالبرصوح التفاضلي نفسه؟ تلمس السورة الرابعة، سورة «النساء» والسورة الخامسة، سورة «المائدة»، حسب جواز تقاوتها، بعدنين جوهريين من أبعاد الحياة الإنسانية هما: الجنس والغذاء، وقد يكون الأمر متناقضاً: أن نخوض - حتى ولو بطريقة مواربة - في السورة السادسة، سورة «الأنعام»، في إعادة النظر في تربية الماشية ومع السورة السابقة، سورة «الأعراف»، نرتفع إلى دراسة شأليات الإنسان والعالم الأخيرة...

وهكذا نرى أن الخط الذي كنا قد تصورناه ينقطع إلا إذا كنا في حالة تخيير الكلام فتعبر - حسب الشيخ شلقوت في تفسيره - أن «الفاتحة» تحوى على جميع الأفكار التي سوف تلمح باقي الكتاب، والتي هي بالطبع السيادة الكونية، تلوها الرحمة المتكررة بالراح للصاب والهدى، وبالتالي فعموم الإشارة يصبح ضمن هذا الافتراض ممتداً إلى درجة نتركب فيها أن نتبع المفسر. فلنستمع إليه بالأحرى حين يعرف «سورة البقرة»، ويصفها أنها مختصر تشريعي منهدي (وهو الأمر

وتتجمع النصوص المنسوبة إلى «المرحلة الثالثة» كأنما على نحو تركيبى في القسم الأول، وتتوزع السور المدنية التي تهدف أساساً إلى تنظيم الجماعة على السورة الثانية «سورة البقرة»، وحتى السورة ١١٠ سورة «النصر» وهذا يحى أنها تتوزع على المجموع كله تقريباً وقد نستطيع أن نورد ملامح أخرى، تحوى بعضها قدراً قد يدهشنا، لكن علينا ألا نسلط في هاوية الذين يبالغون في التفسير إلى حد اللغظير المصدى والحرقى، وحتى إذا كانت مقاربتهم تقوم على الحاسب الإلكتروني فهي لا تعنى أنها مقارنة تخطو من المصادفة فإن مجموع اللطابات والتناظرات غير القابلة للحضن تبرزهن على نحو مولفور - حسبنا اعتقد - على وجود نظام قرآني متفرد ومعقد، بل قد أذهب إلى حد القول بأن للقرآن يتسم بطابع حر.

(ب) مقاربات محورية

أما السورة الثانية، سورة «البقرة»، فهي التي تجمع أكبر عدد من المحاور، ألا يطلق عليها التراث صفة «أم القرآن»، بمعنى أنها «مولدة القرآن»، ورغماً عن هذا التعدد في المحاور، فالسورة لا تهدينا عرضاً موسوعياً خصوصاً في القسم الأول الحافل بالألوان والحركة، من الآية (٦٧) إلى الآية (٢٣) وفي موازاة النص الإنجيلي عن الأعداد ولكن في سورة خاصة تورد سورة «البقرة» حواراً بين العبرانيين وبين موسى وإبراهيم موسى بأن يصحوا ببقرة، فطلبوا منه أن يصف الحيران، فسمها أرباً بالسلب ثم بالإيجاب. ومن تقديرات مختالية إلى

إعادة قراءة القرآن

لا يمكن ألا نعبأ به، كما لا يمكن ألا نعبأ بالمراكز السطحية الأخرى.

وبالطبع لاحظ القارئ أنه في هذه المحاولة في القراءة الطويلة - إن جاز التعبير - لم تساعدنا عناوين السور إلا بالقليل، فالبعض لا تطابق دلالتها إلا نادراً دلالة النص المعلن عنه، وبالتالي لا يجب أن ننظر إليها إلا من ناحية أنها تمثل مقاييس لا تهدى أحياناً سوى علاقة بعيدة عن المضمون، فهي مختارة أغلب الأحيان على سبيل إثارة مغول للصورة، أو مفعول الجهر وخطابها المعجمي النادر، أو بالكس طابعها المعتمد. من جانب آخر - إلى النبي (ص) نفسه، وأغلب الأحيان إلى الصحابة. وعلى أية حال، لا تهدف عناوين السور سوى التحقق من هوية النص، وتحدد هوية النص أو حده التفرعي بإحالات غير العلوية أو بملاحق تصديق الهوية التي تفلت فتسقطنا الآية (٣٣) من السورة الرابعة، «سورة النساء» إشارة سريعة إلى درجات التعاقب، ثم بطريقة أكثر دلالية بالنسبة لموضوعنا في الآية (٣٦)، نجد تحليلاً لتضامات المجموعات تحت اسم الولاء، تضع الآية في المقدمة الأب والأم، ثم الأقارب ثم الأيتام والفقراء والزيتان والقرباية والتجار ثم الرحالة، وانتهاءً بالجيد، فلذا لاحظها العنصر بين القربايات الطبيعية وبين القربايات الزائفة، فقد كان النظام الإسلامي يحرم بدخل بذاته بعضاً من القيم السابقة على ظهوره وأما السورة الثامنة، «سورة الأنفال» فتواصل فيما يبدو، التعرض، بتحليل درجات الانتماء، وعلى رأس الصلة الناتجة عن التضامن الديني الجديد:

المهاجرون والأنصار وفي الدرجة الأقل لكن في وضع مشابه، يقع الذين تحولوا عن الإسلام في وقت متأخر (الآية ٧٥) هؤلاء الذين آمنوا من بعد وأخيراً أولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله: بمعنى أن أبنية السلالة محفوظة ومصققة، بل متدمجة في المجتمع الجديد باسم القانون الإلهي، دالماً الصلغات. والسورة التاسعة، «سورة التوبة»، تزودنا باعتباريات مختلفة، ليست هذه المرة عن البنيات الأولى للقراءة وإنما عن فئات تقريبية موصوفة في صورة تهجيرية. وهكذا المنافقون والبدو والمتصنون والمشركون، بل هؤلاء الذين تم اتهامهم في فترة من الزمن بالعجز. فيصع الأقن وتكتمل الشريعة وفي السورة الثالثة والثلاثين، «سورة الأحزاب»، الموضوع هو نوع من أنواع السيمفونية التي تشمل جميع صارين التضامن مع ما هو مربوط في جانب منه بالمحمية، الأكثر اختباءً بمعنى حمومية بيت النبي (ص) نفسه، وفي جانب آخر، السياسة الخارجية للمدينة، وقد بدت الاعتبارات التي قدمناها عن السور العشرين الأولى، اعتبارات ذكوية، فهل أجروا أن أواصلها بعض الوقت، بعد السورة الثامنة عشرة، أي بعد «سورة الكهف»؟ سوف يتبدى التحول القياسي بعد السورة الرابعة والعشرين، أي بعد «سورة التوبة» وبعد السورة السادسة عشرة، أي بعد «سورة الشعراء»، مضمون السورة لا يصل إلى أكثر من مائة آية، وسوف تنزل على صعود وهبوط حتى أقصر السور الأخيرة، وبالطبع لا يتسامح الإنسان المسلم عن هذه التفاضلات الشكلية، إلا أنه يلاحظ كما نلاحظ معه

أن كثيراً من الوحي السكي يتجمع هكذا في نهاية المجموع حتى يختصر إلى لغز أو يندفع إلى نهاية الصالح. ولا تحي الأجزاء السريعة أنها قابلة لأن تختصر إلى شذرات يبحث عن تجميع ما، بعضها يبرز دالماً للتفرّد في حدود سورة غير أن الخيال قد تجذب الطريقة التي اتبعتها هذه الشذرة أو تلك في التجميع، في سورة مجموعات صفري وفي متسع يضاهي متسع الآيات الثلاثين الأولى وذلك في حال أن يكون شمول القرآن غير متوزع على نحو مغاير...

وهناك منهج آخر قد يعني بتجميع تطور بعض المحاور أو السمات حسب تسلسل النص، وقد يحدث أن تكشفها في هذه السور التي بها آيات قصيرة موجاة أولاً ومقدماً تشدد في تعددها، لكن هذه الآيات القصيرة مجموعة في بريد. مقتضب. وسوف نتصنع بعد ذلك وتعلو وصلات ثقيلة، لكن ماذا يعني «بعد ذلك»؟ التحوالي حسب النزول أو وفق الترتيب في النص المجموع! قد تكون بعض الاستطلاعات ضرورية في هذا السياق، لكن فلنقتبس واحدة فقط نطلق على بنية المجموعات، محورية في الأنثروبولوجيا (علوم الإنسان) ومادة متميزة للإستمولوجيا العربية، (فلسفة العلوم العربية) تلك التي كان على النبي (ص) أن يوجهها في عمله. كذلك تتربط مفاهيم وضوابط البيت والجنس بفترة التاريخ السياسي وبفترة أخرى هي حكاية «زينب».

وأخيراً قد نعتبر أن السورة ٥٨ «سورة المجادلة» تفحص بالعرض - إن جاز التعبير - في علم الاجتماع الصغير

بالأحرى الشغور على القرآن بقياس السخاء الإلهي، ومن هنا كان عديد من القطعيات الظاهرية في النعمة والرباط الذي كان يطلق عليه فقه اللغة العربية التقليدية، صفة الاقتضاب.

وهكذا فبخداية السورة الثانية، «سورة البقرة»، تضع على التوالي، وإيقاع سريع تعريفاً للمؤمنين (الآيات من ٢-٤) وهجوماً على الذين كفروا، وتعليلاً نفسياً موضوعاً عارياً (الآيات من ٦ إلى ١٦) واستمارة طليعية (الآيات من ٢١ إلى ٢٥) وأوامر للمؤمنين (الآيات من ٢١ إلى ٢٥) ومقطعاً فيه بحالة ذاتية (الآيات ٢٦) وخطر نهاية العالم (الآيات ٢٧) وهجوماً مكتسبة من سفر التكوين (الآيات ٢٩ وما بعدها) إلى آخره... قد تبين هذا سلامح في النوع نفسه في السورة السادسة «سورة الأنعام»، السورة الكبيرة الوحيدة حسب التراث التي أتت من الناس، حضور غريب يجعل نفسه فجأة طافحاً إلى حد اجتذاب قطع فغار ظهر الناقة، حيث كان الرسول يجلس... في لحظة نزولها.

للتعدد نفسه في «سورة البقرة»، الوحدة نفسها تتشقق مع تكرار بل ونقلاات فجائية من موضوع إلى موضوع آخر.

وإذا أمحنا النظر، علينا أن نحذر أن هذه القطعيات ليست بسيطة كما قد تبدو والواقع أنها تكون قاعدة نوعية من قواعد الخطاب المحصل والترابط بين الأحكام ليس غائباً ولا الملتحق المولد للمررض، لكن على الخيط لكي يتصل أن يغير في الشخص أو في النعمة بل في الموضوع الحظي. يقدم السعي من رتبة مقطوعة

المدال، لافلت للنظر في المقام الأول، هو التكرار المتصل بتصورات في لغة متعامية أو قياسية، وهو الأمر الذي يختلف عن المفعول الخطابي المقصود في المعادة أو الإطباب، ويحدث كما نعلم في الإنجيل أن يستعاد الترتيب المتداخل للصيغة الإلهية للشعائرية للرواية نفسها. كذلك ينسب الاستشراق أحياناً في القرآن بعضاً من هذه الاستعدادات إلى التأثير بمصادر متميزة. وهكذا فمن وصلة الآيات (٨-٢٥) في السورة (١٨) «سورة الكهف»، أو من القسم الثاني في «سورة الرحمن»، في هذا النص الثاني يأخذ التكرار شكل الترتيب والمالة بعيدة عن أن تكون معزولة، وفي جانب آخر في الصورة للعامه فيما أن الكتاب موحى في شكل شذرات أو كما أطلق عليه التراث بطريقة لافقة: جاء الكتاب منجماً، ساعد هذا الإجراء مع التجمعات في الشذرات الجارية بفعل التجميع على جر واستعادة صيغ شبيهة في آيات مجاورة أو متناثرة. إذن تعود بعض الأحكام إما في السورة نفسها أو على طول الكتاب كخطوط رئيسية ويؤثر بالمكن. إن جاز التعبير - العرض القرآني، التفزرات الفجائية ويمردون انتقال من موضوع إلى آخر ليعود إلى الموضوع الأول أو إلى موضوعات أخرى. ويطلع هذا التقسيم الذي تقاومه الترجمات الغربية مظهر متووع، يرى فيه الأعجمي بسهولة، اعتماداً للاتساق والحقيقة تقال: إن الملمح كان قد لوحظ في الشعر العربي القديم: كنا نصله بالهدارة: «إنه قرع الأنف»، كما يقول السكاقي. وليس مدعشاً أن يعدد التنوع أو

للتزوجين. ولجمع هذه الإشارات السريعة المتعبدسة من السور: (٥-٨-٩-٣٣-٥٨) نستخلص - فيما يبدو - تدرجاً فيما يبدو تعليمياً غير أن هذا التدرج لا يتبع ترتيب النزول (٣) وإنما يتبع الترتيب المجموع. فهل هناك تحقيقات أخرى تؤكد هذه الملاحظة؟ ولتوسع زاوية النظر، هل يجب أن نطلب هذا المعيار على النظرية للصعبة والقائمة على اللناس والمسر، التي قد يزيح عنها هذا المعيار بالتالي، نوعاً من أنواع عسف العلماء؟

فلنكف بالمجهود إلى بحث لاحق... لماذا لا نطبق هذا البحث أيضاً على تطور بعض من مساور قديمة في القرآن (٤) وهل يخصع هذا التطور إلى الترتيب الكرونولوجي، إلى التسلسل الزمني، أم إلى ترتيب الجمع؟ أو هو - على العكس من ذلك - مستقل؟ قد يكون المدخل الأدق هو تاريخ موسى الحاضر في كثير من المواضع في هذه النقطة، وسوف تتناول بعض الملاحظات التالية عن بعض الآيات أن تبين ذلك، لكن حدود التحقيق الفردي لم تسمح لي بأن أذهب إلى المدى الذي كنت أتشوقه وهو تحقيق يجب مواصله.

ج - تكرار وتباين

وإذا كان القرآن يقدم نفسه من خلال ترتيب يطفو ببعض الأسباب المميقة نفسها على السطح فهناك الثبات، الدليل الوحيد والترابط مع تعددية محورية هي نفسها متصلة بتعددية الأنعام في التعبير ويولد من الوحدة البنوية التي تربط الأنعام بالمسار العام للكلام، أسلوب سهل

إعادة قراءة القرآن

مما يمكن أن نطلق عليه الأقواس أو التلافى، لكن يحدث أن هذه الأقواس أو الغطوط تتربط وفق ترتيبها الخاص. إذن لا تحافظ الجملة ولا الرصلة على الوحدة المعقولة إلا مرة واحدة ولم خلالها العودة إلى مجالها المزودج أو المثلث.

د - بنهايات مُشبكة

وها هو مثال مقتبس من آيتين من آيات السورة السادسة عشرة، «سورة النحل»، وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما يتزل، قالوا إنما أنت مقيم، بل أكثرهم لا يعلمون، (١٠١) «قل نزل به روح القدس.. إلى آخر الآية (١٠٢) يرسل العرف (أ) إلى مجرى العرض الرئيسي، والعرفان (ب) (ج) إلى خطوط الخلاقي، فأصبح عندنا مبا إلى من تراكيب:

(أ) «وإذا بدلنا آية مكان آية...»

(ب) «الله أعلم بما يتزل...»

(أ) «قالوا إنما أنت مقيم...»

(ج) «بل أكثرهم لا يعلمون...»

(أ) «قل نزل به روح القدس.. إلى آخر الآية..»

إذن عندنا البنوية (أ) و(ب) و(ج) و(د)، (أ) : الترتيب الأول يتبع (أ) (أ) : جملة ظرفية وأساسية، والأمر الناتج عنها، أو أن (ب) و(ج) وقطعان هذا المجري في سياق.

مثال آخر لأفقيته من السورة (١١)، «سورة هود»، وقال أركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسامها إن ربي لغفور رحيم، (آية ٤١) «ونادى نوح ابنه وكان في

محمل يا بني أركب معنا ولا تكن مع الكافرين، (آية ٤٢).

«ونادى نوح ابنه وكان في محمل، (آية ٤٢)، «و المرح فكان من الصغرى، «ونادى نوح ربه... ثم هبط نوح، (آية ٤٨) غير أن ما يتلو للملفوظ يناقض على أقل تقدير، مرتين - توالى الأحداث، فدرج بنادى ابنه حين كانت الفلك قد أحييت بالأموح، ونادى في سبيله ربه بعدما سبق أن فقدته، إلا أن المفسرين يظنون مجبرين بالاعتراضية التي تكونها في عيونهم الآيات (٤٥، ٤٦، ٤٧) وفي هذا السياق يتحدث الاستشراق عن نص منسوخ، وقد تلجأ إلى أمثلة أخرى وبالفعل فالتشكل الذي نسميه في حالة تدخل، ليس استثنائياً على الإطلاق في الأداء للقرآني بل يبدو على جميع مستويات التعقيد، من مستوى التناوب البسيط (أ.ب) (أ.ب) وحتى المستوى الذي لا يقتصر على فكرتين وإنما يمتد إلى ثلاثة أفكار أو أكثر، تتتابع في آن واحد فالمتسود حقاً هو التزامن.

وها هو مثال معقد مقتبس من السورة الثالثة (سورة آل عمران):

(١٢٤) أ - «إذ تقول للمؤمنين...»

ب - «أأن يكفيمكم أن يحكمكم ريكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين...»

(١٢٥) ج - «بلى،»

أ - «إن تصبروا وتتقوا...»

ب - «ويأتوك من فورهم...»

أ - «هذا يمدكم ريكم بخمسة آلاف من الملائكة مسمومين...»

(١٢٦) د - «وما جعله الله إلا بشرى لكم ولطمئن قلوبكم به...»

ج - «وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم...»

(١٢٧) د - «... ليقطع طريقاً من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين،»

(١٢٨) هـ - «ليس لك من الأمر شيء...»

د - «أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون،»

ومعنا في مجرى هذه الآيات حروفاً أولى تشير بالترتيب كل واحد على حدة إلى ما يلي:

أ - الله أو الراوي للمطلق.

ب - خطاب النبي (ص) إلى المؤمنين.

ج - رد مفروض أو متوقع من المؤمنين.

د - تفكير لا هوئي.

هـ - تفكير آخر على مستوى غير المستوى اللاهوتي.

ويقدم النص نفسه في الترتيب التالي: (أ)، ب، ج، د، أ، ب، ج، د، هـ، د) غير أنه غير قابل للفهم ما لم يقرأ القطع في الترتيب الهجائي (أ، ب، ت، ث، ج) وما يصح بالنسبة لترتيب القطع في كثير من المواضع يصح أيضاً بالنسبة للمعالجة المضمونية في كثير من السور التي تقدم نفسها وهي تتداخل فيما بينها، ومن هنا - وفي صورة مترابطة - الصعوبة، بل عبث المحاولات المقدمة لتوزيعها توزيعاً ينقسم إلى أقسام وفقرات ووصلات، أو «حزمات»، هو التعبير الأدق وكنا نعلم مسبقاً أن الآية، الوحدة الأكثر دقة من حيث التكوين هي نفسها معقدة

والسورة مجموعة القرآن الصغرى، ليست بالضبط مجموع الأجزاء الكبريتية بقدر ما تفكك نفسها وتفتت نفسها إلى مجموعات صغرى جانبية وإلى مجموعات أصغر هي الآيات، وكأنما الأمور تجري والدالة الكلية متوقعة من أدق جزء والعكس بالعكس، وهي ملامح إضافية تجعل من المجال، في التفصيل، وبلا شك بلامبررات، إقامة خطة سير، فلننظر إلى خط السير الذي يصنعه مترجم مثل الشيخ من حمزة بابكر في مقدمة كل سورة ولتفتت إلى أن كل تصور يجرده، والإحالات إلى الآيات التي تعبر عنه، إنه يمتد على طول النص في عديد من المواضع والسبب أن النص يتحدث عن الكل أو عن الكل التقريبي في كل المواضع، حديثاً عن شيء ولحد...

هـ - نحو تحليل منطقي

يجب أن تتناسب كل هذه التزامنات، بترابط بعضها في كتل كبيرة، وهو الحال الغالب على السور المشككة بصورة وعظيمة والتي ينسبها الاستشراق إلى المرحلة الثالثة المبكية؛ وسوف نلاحظ من جانب آخر أنها يبدوان وكأنهما وجهان يقومان على أساس من الكلام المركزي الذي تتعقد حوله الأهمية، ونميز من جانب ثالث ترتيباً عسرياً لكننا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نتكلم - قبل توفر المعلومات - عن أداء منطقي معمم يتميز به الأداء القرآني وأخيراً نلاحظ أن الاعتراضية التي تدخل في مجرى الوصلة تمهد لتحليل أعمق وهو ما أطلق عليه علماء النحو: صفة الجملة الاعتراضية في حين أن الإشارة المائدة تمثل حالة تشكيل مختصر بعد الانتشار للقرى السابق الذكر.

وهل من الضروري بالنسبة للتكرار الذي سبق أن تحدثت عنه قبل قليل أن نقيسه بالتكرار الذي يتحدث عنه علماء الرياضيات؟ ألا يتكررنى تكرار السورة (٥٥) «سورة الرحمن» في صورة أكثر خيالية، بتكرار التسلسل الموسيقي العقول في تناغم صوتي (٥).

لا تدعنا هذه الألفاظ التقية ولا هذه القياسات إلى الأمام خطوة واحدة.. لكن الأمر الأكيد هو الترتيب المتداخل والمتزامن، فليختر القارئ، لللفظ الذي يريده، يطابق الترتيب المتداخل أو المتزامن للخطاب القرآني، تعاقب النهايات في المصحف، أراح إذن التزامن في الترتيب للمجموع تعاقب الوحى، وتغير عديد من اللوايات إلى الانتقال من نظام إلى نظام آخر أو تنتج عن الانتقال. وهذا ما يبدو لي - المعنى العريض لمنطق تكوين القرآن فضلاً عن كثير من النقالات للتي مضمونها الحديث مع الكفار، وبالتالي فهي ترجع إلى الجدل المقصود لنفسه (٦) وقد بعيد المنطق التقليدي كشف تركيباته: عديداً من أشكال الأقيسة على سبيل المثال (٧).

لم يتم هذا العمل حتى الآن، بالإضافة إلى مجالات بحث أخرى يحاور بحثنا أن يفنحها. إن جاز التجريب في كل جانب كيف تدهش؟ فالعرض القرآني المربوط بخصوصات الهمهان والتفصيل التي تتضمن التعبير، والتفصيل، تجاوز حقاً المجالات التي طبقت تقليدياً: المعجمية، النحو، بل والخطابة. وحتى الزمخشري تمسك أغلب الوقت بشرح الألفاظ، وحينما ذهب

إلى أبعد من ذلك، شرح مجموعات الألفاظ، وتندر ما تجد من بين المفسرين المتأخرين من يهتم بالتفسير ترابط الأحكام فيما بينها (ط. ب. عاشور) أو مقولها الأسلوبى حين تشكل «لوحات» سيد قطب وفي المالحين تبقى التقديرات حتى ولو قامت على أنسجام كامل مع اللغة ورغم أن بعض المقاربات السيميوطيقية الحديثة (٨) لم يحدد الاستشراق أهدافه - حسب علمي - فيما يحصل بالتصنيف أو النظام. إن سرف نكتفى بالتقريب بين مراديف هي - في نظري - جوهرياً حتى يجرى التحليل المنطقي الحديث الذي يقوم - على سبيل المثال - بنقل الملاحظة الدورية إلى لغة على طريقة بياون، وقد طبقت المدرسة البولندية بعض التمارين من هذا النوع على فصل من فصول القديس توما الإكويني، إلا أننا نهمل ما وصلت إليه ولنقل من جانب آخر إن إضافة منهج من هذا النوع قد يكون مضمونة - بل أدنى شك - ناقصة، بسبب أنه يفهم النص فقط، من حيثما هو قاصر على استخراجها، هرباً من الإمساك به: القلب غير القابل للهم.

ـ إحدائيات قرآنية

وفي انتظار هذه الدراسات المتخصصة تخصصاً عالياً، فلنتنقل إلى بعض الملاحظات التي قد نستطيع أن نسجلها والتي تشرط استخراج نظام نسقي خاص من القرآن، يجمع هذا النسق مادة ضخمة من الأفكار والوقائع، تحت عديد من الأنماط: أخرويات، سياسية، ملحمة طبيعية، شريع، تفكير،

إعادة قراءة القرآن

إلخ... وربما يكون ذلك ما يطلق على القعيدة، منذ زمن بعيد سنة «الأحرف»، أو التقلد في أحد الأنماط إلى هذه الوقائع أو الأفكار المرسومة في صورته مجزأة إلى التعبير شرط الخطاب. يظهر النمط الأخرى على سبيل المثال في شكل وصف يوم الدين، الوعيد، روايات الكوراث التي أصابت للشعوب الكافرة، والكل في قضائنا تفكك كادراً عاماً مع الآيات المسجوعة، فتمارس الآن الطريق المعكوس، ولندم الصمود من السطح اللغوي نحو شرطة ومنظمه. فقد سبق أن قلنا إن القضايا لا تنسجم فيما بينها بشكل تام إلا حسب الترتيب الذي يجازها، وإن هذا يطبق على الروتيفات وكل واحدة من الروتيفات نستطيع من جانب آخر أن نكضم إلى عديد من الأنماط في وقت واحد: فقد تكون جزءاً من أسطورة أو من الأخرويات أو من حرب كلامية أو واحدة من هذه العناصر مجتمعة ومن جانب آخر لا يمتنع هذا الإمكان من أن نطلق على أقصى الروابط صفة المعامل الميسطر.

والحقيقة أنه ببيان هذه المستويات المختلفة ربما لم أقل سوى تطبيق شرعية المسار المولد^(١) كما صاغها كل واحد على حدة، ناعوم تشومسكى وألجير داسمى وجولييان جريمان، وقد تكشف الفكرة، نفسها من جديد في بقية دراستنا، غير أننا نستطيع مؤقتاً أن نتجرد من الصلات التي تربط الديناميات المتضمنة باللغة التي نقترب منها، حتى ننتبه إلى مبدأ آخر من مبادئ التصنيف: المبدأ الذي قد يوزع معنامين القرآن حسب أولوية الطابع البتيري أو الظرفي وعلى طول هذا النص العظيم، للفعل بين:

- مواقف أساسية حول الله والطبيعة والإنسان.

- اعتراضات تضع هذه المواقف وسط المجتمعات والأشخاص.

ترجم الحركة المكونية بين المواقف والاعتراضات، وتكلف الاتصالات الضرورية بين للعالى وبين الواقع الملموس، الملتصق في خصوصية البنية والشخص والظروف ويبدو لنا النص القرآني في هذه الناحية وكأنه يوجد في معنائه البنية والظرف، وكأنه يجمع العناصر المرتبة على غرار ما يجمع التسويج بين السادة واللحمة، استعارة أخرى؟ سؤال صحيح، لكنها استعارة على سبيل التمييز الإجرائي.

١- من أول النص لآخره - هناك صدى الدليل الطبيعي المبني في خلق الإنسان وهارمونيته الكون وهو يعبر عن نفسه أحياناً في شكل خطابي، وأحياناً أخرى في نغمة وصفية ملحمية تناظر الشعر القديم.

٢- تواصل الأخرويات - جانبياً - تواصل آخر وتتمثل قوة كبيرة، تذكر في كل مرة ترسم فيها ما وراء آثار يوم الدين، الذي مهد له الوعد والوعيد، لكنها تصافى في الوقت نفسه - على الدعوة الملحة إلى الممارسة الإنسانية للمسؤوليات للحافلة، هل السعادة مزدوجة الإيقاع: بالنسبة للعالم السفلي وفي الحياة الأخرى؟

٣- يهدف التواصل الثالث المترابط مع التواصلي السابقين، مصور البشر والمجتمعات. وإذا كان خيالياً وأسطورياً

من ناحية فهو يتضمن من ناحية أخرى فلسفة توارثية للتاريخ، وفي الحالين كليهما، يفسر الخطأ للتركيب، الرفض الموجه إلى الاتصال بالإله، والكارثة ثم يفتح الباب أمام الإصلاح إلى أن يبرد النبوة.

ولنفحص الآن الخطوط النظرية التي ترتبط بالتواصلات النبوية.

أ- لاتزال هناك حوليات متروكة، تقتصد في الوقائع، وتستخدم الإشارات والرموز وتعيد لمن يريد أن يفهم، ما يجري في العصر وفي طريق الشرق التقليدي، حيث يأتي الاتصال بالإله من جديد ليغيره.

ب - تعاقب فينومولوجيا الرسالة، هذا النزول: معظم تعاقبها متعب، بل سلبى. وإذا كنا قد استطعنا أن نتحدث في الماضي نحو القبول في سياق عمل متحول فإن هذا العمل المتجه درامياً إلى أدق تبدلات المقاومة التي يقيمها أمام أعيننا، وهو الأمر الذي نطلق عليه صفة النمو الكامل نحو الرضا.

ج - تفتت محن الرسول(ص) في صورة غير مباشرة شاملاً، متغيرة في الوقت نفسه في بعض المواضع فضلاً عن تصوير لحظاته الحزينة ووثائحات الرجولية الكاملة والإنسانية. ويجري القرآن - من هذه الناحية - سيرة الرسول الذاتية السيرة النبوية في شكل متحمس ومتعجب.

تقوم هاتان السلسلتان في الإحداثيات - كل واحدة على حدة وفي إطار الواحدة أو الأخرى (و.أ.ب.ج)، هذه البنية تبدو لنا في كل مكان مسارية المفعول في

القرآن. نفترض أن هناك القليل من المقاطع التي لا تتقاطع مع هذه البداية على نحو من الأنحاء.

الفصل الثاني: اللغة

من يدري كيف كان الأداء القرآني في أصله؟ كان محمد (ص) حريصاً على تخصيصه. تقول أحد الأحاديث إن الله تعالى لم يسمح له سوى بالتخني بالنص^(١). هل يجب أن نفهم شيئاً بالتخني؟ أحاديث أخرى، تقبس التخني بأنشودة الجمال، وهناك الفراض يقول إن النبي (ص) شجع دخول كلام في الكتاب حتى يجعل الله حاضراً في إيقاعات الحياة العربية والحربية.

(أ) تساؤلات مبدئية

نستشهد بأسماء المجددين الذين أعطوا إلى ترتيب الآيات لنا موسيقياً، كسان المفروض أن يتحسروا فن القراءات^(٢) إلى فن علمي ومتميز، ألم تكن هذه التطورات تقريباً مشوهة؟ يقال إن عائشة كانت تتحسر على الإيقاع الأبطأ والأكثر شعرية الذي كان سائداً في شبابها^(٣).

وليرحمنا الله في سياق مخصص فيما يبدو للبحث الشامل، والدم ويؤه الزمخشري ويتوكلنا معه حينما يذكر مقارنة لبقة بين حوت المخطت وبعض الشعراء الذين كانوا أيضاً بلا أهمية... لكن ليس علينا ألا نحبها بهذا النوع من التحول الذي يقول فيه الاعتقاد إن الجملة القرآنية تطبع الفم وتشرقه.

وما يثير قلقاً أكبر هو المشكلة التي تعترض المترجم الذي يريد النقل إلى الفرنسية كلمات مستخدمة استخداماً

دارجاً، لكننا غير متأكدين أن دلالتها لم تتغير عبر اليهود، يعرف النص السابق الترتيل دارجاً على أساس «القراءات»، وقد ترجمناه «psalmodies». لم أجد كلمة أنسب من هذه أبعاد من خلالها عن المعاني التاريخية للكلمة الفرنسية، وماذا نقول عن معاني الفعل العربي: «تلفظ»، «صاغ»، وأخيراً «قرأ» إن لم يكن «رتب»، «جمع»، وهو المعنى الذي يتسمك به الأمير عبد القادر تمسكاً قوياً^(٤).

ولكي نعود إلى هذه الأحاديث فهي أحاديث مفيدة، لكن تعارضاتها وعدم دقتها قد يثقل كثيراً، والتخني ليس الإنشاد، فهل كان المقصود إلقاء ملحقاً؟ هل كان يشابه ذلك التشديد أحادي النغم والمقول والخافت والمائد عردة متكررة غير محددة الذي هو الترتيل؟ قد نقول على طريقة رولان بارت إنه أنشودة جدولية. المقصود حقاً هو الجدول، ومن جانب آخر يهدي هذا اللفظ إلى ترجمة مقبولة لصفة الإمام في الكتاب، لكن في الأصل ماذا كان يحدث؟ علينا ألا نحسم الجوانب بسبب غيبة البحث الأثري الذي يحضر البدايات، إذا كان هناك متسع من الوقت الضرورية الملحة الآن واللومس الجيا معاً لا تمنعنا من أن نسمع اليوم سورة من القرآن، وهو الأمر الذي يذكركنا في صورة مجدية ولو لم يسعد علم الكتابة، فالصوت والنغمة كانا دائماً يمتازان على الكتابة وما زال يمتاز بهما النص العظيم، غير أنك ترانا مضطرين إلى أن نلاحظ أن ما نسمعه بانفعال يصنع قيم الشجون والإجمال قبل قيم النقل، وقرأه المكتوب هي التي تثير أساساً قيم التحقيل، ومن هنا يجب أن نعطي للمجتمعات الإسلامية حقها، فإننا

ندين لها على مر العصور تقريباً بفن الخط والطبع الآن في طبعات غاية في الجمال، وبالطبع القراءة بالعين لا تكفي. لكنها تقوم بدور المقدمة للتحليل اللاحق، وسرف يظل التحليل افتراضياً، وبالتالي سيلاً حتى يصنع في الاعتبار الإيقاعات والأصوات التي هي الجانب الحساس لكنه لم يظهر كثيراً في الرسالة الأولى.

(ب) بساطة الكلمات وتعقيد سير الكلام

هذا قد يسر التحليل القائم على التقدم الزاهر في علوم اللغة عمومًا وعلوم الصوتيات خصوصاً، بحثاً من المظاهر التي بدونها يظل فهمنا ناقصاً وحقيقة القول إن هذا النوع من التحليل يفترض اللجوء إلى تقنية لا أزعجني أمكها، لكن لا أستسلم لهذه التوكيدات الحديثة الخاصة، ولتورد الخصائص الجوهرية التي تخص غايتي الرئيسية.

هناك في الاقترب الأولى من الدراسة نوع من المفارقة التي تقبض على الدارس، ولتقارن على سبيل المثال بين قصيدة غنائية للبيد وبين سورة من سور القرآن. وسوف نرى أن سورة القرآن تقدم نوعاً وتحريراً متقناً تماماً كما هو الحال بالنسبة للفرايط للسبى لسوره الصغرى (الآيات المتناغمة) مع الفكرة والتعبير. ويتقسم خط سير السورة إلى آيات يبعد طولها عن التقاطع الدائم مع الوحدة الدلالية وهو الأمر المادي، ويضع المجال بترباطاته أمام مظاهر لم تستعدها اللغة العربية إلا منذ جيل مع الشعر الحر.

ومن جانب آخر نجد التعارض نفسه بين البساطة والرواض، إن جاز التعبير في المعجم القرآني، والبحث المتكافئ عن كلمات نادرة عند الشعراء، فقد يحدث للشعراء أن يكتفوا الكثير من «الغريب» من المعجمات للغريبة، حتى إن المعنى يفتل البهاء للقديم، بل نذهب إلى حد القول بأن معجماً مصنوعاً ومثلاً وسيطر على الأذن ولا يجد العقل، وبالعكس يلتمس المعقول الأساسي وغیر الوحيد عند أي قارئ للقرآن وخصوصاً إذا قرأ القارئ بعينه، يلتمس هذا المعقول معظم الوقت حتى في جورة مستقلة عن الصورتين، إلى إيماءات مائلة وتضمنيات وفروق. ومن هنا تراكم خصاص بين انطباع الروضح شبه المعادي الذي نلتجئ به من أول رهلة وبين الشعور بالارتضاع في مستويات عديدة، حقاً تزول بساطة القرآن المفروضة كلما جاوزنا المعنى المحكم، حتى ولو لم يكن ذلك في سياق البحث المتخصص. وقول ذلك قد لا يكون سوى تحصيل حاصل، وإنما في سياق البحث المستقل إلى الفقه، ألا يعتبر القارئ في عديد من المواضع على لفظ: وقد نقول نعم، اللفظ، بسبب البديهة!

وما لا شك فيه هو أن أحد أسباب المفارقة، أن الخطاب الظاهر البسيط، حامل الوثبة المقررة الجدلية الشعرية أو الكوارثية، حسب الحال، ينظم بمرونة مذهلة تحولات وقطعيات، وتقلبات، ولم تكن قد أدركناها من أول رهلة، وسيكون للتفسير الأيسر والأول هو سؤال التركيب. وعلى خلاف الرأي الشائع فإن أدوات التحليل واردة وروداً محكمات في اللغة القرآنية. يلجأ الخطاب إلى أدوات التحليل

أغلب الوقت في سياق الحمل الزمنية أو النسبية أو الشرطية أو الظرفية أو المنوالية أو النهائية. غير أن الاستخدام متعدد الجوانب لحرف «أن»، يولد عديدًا من الصعوبات مثال: انتظروا إلى تردد المفسرين أمام حرف «أن» في سورة المائدة، (الآية ١٩). يفترض المفسرون بعداً اختزالياً، ويؤكد ابن هشام أنه في بعض الحالات يعادل حرف «أن»، «أنه» ليس، بمعنى معاكس لما يقوله الحرف، ويقول مفسر آخر إنه يدخل فقط جملة تكميلية، إلخ.. والأمثلة التي من هذا النوع من الجدل كثيرة.. وما هو مقول بخصوص حرف «أن»، قد يقال أيضاً عن حرف «لا».. أحياناً يلعب حرف «لا» دور ظرف التعجب، وهو يدخل القسم مخففاً، بإلحاق التركيد، وأحياناً أخرى يؤكد الهدف أو النتيجة، وأحياناً تالفة تقوم اللام بدور مستزاد.

والحقيقة أن الأمر يفوق للتحليل، فالانقسام المفصل في القرآن مضمونه للترابط بين الأحكام الواحد مع الآخر: بالمواجهة ببساطة، مما يركز على الواجد دون الآخر! وهي مخاطبة أغلب الوقت بالراو أو بالفاء. غير أن الراو قد يستطيع أيضاً أن يقتضي الأمر أن يمر عن جميع الفروق الظرفية. وإلغاء محمولة في أكثر من محل، وإذا وصل إلى الحد الأقصى فالصوتي يذكر التقسيم الأصلي لرجع إلى الفقرات الأولى من الدراسة). إذن سوف يعبر للحرف بقوة عن النتيجة أو الاستخلاص أو الفاية، وليس هذا فقط، فالعلاقة بين قضيتين تكافئان قد يقوم أيضاً على الزمن الخاص بكل فعل، وبكأن هذه الإجراءات، يعبر للتواصل وكأنه

يسير بخط حائدة أو مكتوبة خارج البنية الظاهرة التي اعتدناها منذ الفكرة اللاتينية. غير أن الاقتران التضميني يلعب أيضاً دوراً بيته لويوس ماسيليون^(١٥) فيما يبدو بشكل جميل لكنه انزعج ولنا في حاجة إلى تذكره بهذا الأمر لبيان هذا النوع من الأدوات الهادفة إلى تفسير المظاهر غير التلقيفية، وإنما الترابطية والبنائية في القرآن. فهناك الكثير من المترجمين غير العابرين بطورات الفكرة ولم يترجموا في نثرهم سوى شلالات القطع! ويجدون عذرهم في الحقيقة وفي إطار المعجم المشترك بين معظم المفسرين، ومن هذا نشويه التفسير الواضح حتى اليوم..

(ج) التقليد النحوي

ويعد أن يكونوا قد انتهوا من التساؤل حول القيم الدلالية لصيغة «باسم الله، وصيغة «الحمد لله» هي التي تضي علماء النحو، وهل يجب تشكيل «النداء» بالصفة كما نفعل عموماً، أم يجب أن نصنعها، أو أن نجرها؟

عن هذه النقطة يتحدث المزمخشري بكناه^(١٦)، غير أنه يظل في مجال الخلافات الفقهية حيث من الممكن أن يراجع، فهو مجال واسع جداً كما نعلم هناك ١٢٠ قراءة لآلذلك، وحدها والتي يقبل التفسير الغالب في السورة ٢٧، سورة «القل»، آية ٦٦ (١٧).

وبعض النظر عما أثاره اللغوي التفصيلي من خلافات مربوطة بمدارس وما استطاعت أن تعطيه منذ البدء إلى نص حافل في حد تعريفه بثبوت مبدئي،

مكتناه، مع هذا الإصااق المتخالى لجمع ثم لزانة مفردة، ماذا نقول عن السورة (٢٧) سورة النمل، الآية (٩١) ، هذه البلدة الذى حرمها .

وفى السورة (٣٥) ، سورة فاطر الآية (٣٣) ، إلى ماذا نسب ده فى أولوا، هنا من جانب آخر ثم إعادة الجر بقراءة ثانوية) ٢، وإذا كان هنا قطيعة فى التواصل مع العودة إلى الفعل (وهو تفسير فى نهاية الأمر ممكن) هل سوف تبرز بالقطيعة من هذا النوع «سين» فى عبارة «ثلاث مائة سنين» فى الآية (٢٥) من سورة التكف: بناء غريب إلى درجة أن رد فعل غبى صحتها «سنتين» وهو التصحيح الذى لم يحفظه للتفسير السائد.

وهذا التفسير فى النوع فى «معلبات... يحفظونه» (السورة ١٣) «سورة الرعد» الآية (١١) وهل يرجع هذا إلى إمكان أن يكون المقصود هو الملائكة، وفى السورة (١٦) «سورة النحل» الآية (٦٧) : ومن ثمسرات النحل... تتخزون منه، للزائدة فى «من» الثانية يبقى مركزاً للإلحاح على مظهر التبعيض الداخلى بـ «من» الأولى فى الجملة... إلخ.

لم نلجأ إلى هذه التفصيلات إلا لكى ندعم بحث دقيق مالا نطلق عليه مثل تولدكه، انعدام الانتظام (٢٢) ، وإنما التفرع للنحو. ومما لا شك فيه هو أنه قد يكون ضرورياً أن نسمح للكسالوج والمقارنة بين النتائج التى وصلنا إليها وبين النتائج التى وصلت إليها محاولات معاصرة: لبيد أو حسان بن ثابت. هذا النوع من العمل قد يقود إلى مراقبة تنفيذ العمل الذى لم يحن إلى الآن وقت تقديمه...

السورة (٣٣) «سورة الأحاب» وفى الآية (٥٠) بعض الأسماء، فى صيغة الجمع وبعضها الآخر فى صيغة المفرد مما يؤدى بالعقيدة إلى حسابات غريبة (٢٠) .

وكان الأمر فى صيغة الجمع أكثر تعقيداً فى السورة ٤٣ سورة الزخرف «الآية» (٣٦) حال الجزم فى (نقيض)، فلقد كان ضرورياً على الأقل أن يدخل الفقيه المغربى ابن مرزوق الحافظ لوضع فى المقام الأول النظرة التى تقول بأن هذا فرق شرطى متضمن بحرف (من) السابق : وهو شرح كان من جانب آخر مفقوداً بحرف: وقد كان ممكناً أن نصيف أن النظام المباشر لهذا «الن» يخصر أيضاً الفعل «يشى» .

وحتى الآن كما نرى كان المقصود هو السماح الذى قد نطلق عليه صفة السماح للنحو للنحو، لكن ماذا نقول بخصوص السورة (٢٠) سورة طه، الآية ٦٣: «إن هذا أو حتى هذا كان «هذين» المتوقع الذى تميده فعلا قراءة ثانوية؟ يثور الجدل، والقاسمى (٢١) يذهب إلى حد الإيهام بالزعة اللهجية! على أى حال هناك تراث يرجع إلى عاقبة، ويتحدث عن خطأ التماسخ بل الأفضل من هذا فى السورة (٤) سورة النساء، الآية ١٦٢ كيف نفسر هذا «المقيمين» الموضوع بين جسيمين مرفوعين بالواو، وهو يقوم بالنور نفسه فى الحصر؟ سيجوبه تدخل بنفسه فى الجدل! قد يطابق تناوب الحاليين فروقاً نوعية دقيقة (٢٢) .

فى السورة (٧) سورة الأعراف ، الآية (٥٧) كيف نفسر «سحاباً ثقلاً

فالأدهى هو الظاهرة التى أصبحت مادة لنسج غريب (١٨) فصل المستعرب الكبير تولدكه أسلوب هذا التشويه وتركيبه ومجمعه بعد أن تسلم بالزعة الوضعية السائدة فى عصره، فقد اعتدري على ثقل بعض المواضع وتكرار البعض الآخر والخروج على الموضوع فى مواضع ثالثة ثم الاختصار والاختزال بل والأخطاء. وما يرجعه هو إلى خطأ خطاى يشير إليه تحليلنا باعتباره من الخصوصيات: وهكذا على سبيل المثال الملتوظ المترابط وتحويل الأشخاص فى مجرى الكلام، فهذا هو الالتفات الذى سوف، أتحدث عنه كثيراً، الشكل لم يغب عنه. لكنه لم يرفيه سوى انعدام للمنطق، وفى النهاية، فانعدام التفرع النحوى - أو ما يعتبره كذلك - يشير إلى بعض من مظاهره غير القابلة للنحس.

وقراءتى الخاصة سوف تصف مظاهر أخرى بعد ما لاحظ أهل التفسير بعضاً منها هل يغفر لى إذا أقمت قائمة مختصرة لن تكون خفيفة؟

يختصر بعض مظاهر هذا الانعدام فى الانتظام إلى عبارات ثابتة، وهكذا فعبارة «بين وجه» مع زائدته المخالفة، والمثل «من قبل ومن بعد»، ومن جانب آخر، فى السورة ٢٨ ، «سورة القصص»، الآية ٧٦ ، استخدما «إن» بعد حرف «ما» يجر جدلاً عنيفاً، فالسالم به من قبل علماء النحو فى البصرة، مرفوض عند علماء النحو فى الكوفة الذين هربوا وهو رفض وجود جملة موصولة (١٩) .

ويجرى أغلب الوقت تغيير عدد الأشخاص أنفسهم، لكن فى إحصاء

إعادة قراءة القرآن

(د) كلام متعدد الزوايا

إذا فهمناها في المعنى الحصري، فالصورة المجازية السمة «الانفتاح»، «التحويل» (٢٤) تلي تبديل فاعل نحوي في مجرى للجملة نفسها والتوجه إلى المتلقى نفسه، وفي المعنى العام يفهم هنا التحويل نفسه أنه يؤثر في دور المتحدث، والدلائل مثال ملقة العارث بن حلزة. نرى إذن التبادل السريع في الرد يجري بين الشاعر المسمى بالضمير المتكلم أو بالضمير المخاطب، من جهة، والمحدث أيضاً المشار إليه في هذين الضميرين في حين يتم الإحالة إلى المرأة. في الشعر الملحني اليوناني كان التكرار يقوم بهذا الدور. في النظام العربي هذا التقسيم المشهدي لم يتجج. وقد نقول إن الموضوع نفسه يتجج من كل مكان دون ترتيب، وهكذا العروة بن الورد، كان يفخر بأن يتكاثر جسمه إلى غدة أجسام. وكان ذلك إشارة إلى الكرم. وفي صورة عامة هو شكل خطابي يبدل من المنطوق نفسه الإشارة إلى الفاعلين.

هذه الصورة المجازية المتجذرة تماماً في عبقرية اللغة يستخدمها القرآن في كل صفحة، يعطي، يقول الشيخ ابن عاشور أمثلة غير محدودة تصدق جميعها على الدقة والانسجام في الضامين، كيف كان ممكناً ألا تؤثر هذه التبديلات؟ كانت مهمتها إثارة المستمع وإراحته وجذبه. لكنها اليوم أصبحت تمثل مشكلة بالنسبة للمترجمين، فهل نستخرج على سبيل المثال في السورة (٢٩)، سورة العنكبوت الآيتين (٢٣، ٢٤): «والذين كفروا بآيات الله

ولقائه أولئك يمسوا من رحمتي وأولئك لهم عذاب أليم. فما كان جواب قومه...» (المقصود هنا إبراهيم). وقد لاحظنا بالطبع أن الضميرين الأولين المتناوبين يخصان الله تعالى نفسه والذي سوف يظهر في مواضع أخرى إلى المحدثين المفرد والجمع فضلاً عن الضمائر الثلاثة للحوية..

وتقديم الفاتحة نفسها حسب الشكل متعدد الزوايا: الله مذكور في شكل الضمير الغائب (الآيات ١، ٢، ٣، ٤) ثم في شكل الضمير المخاطب (الآيات ١٠، ١١، ١٢). ولا جدوى من إيراد مثلث الأمثلة من هذا النوع. وكففي بالإنصاف إلى مواضع المفسرين الذين أرسلوا تحليلات ملهمة حول الموضوع (٢٥).

هل سنذهب إلى أبعد من ذلك؟ قد نقول إن التعبير الشامل للقرآن قد يعرف بوصفه التفاناً كبيراً ومتواصل. الله هو الراس الوحيد، والذبي محمد (ص) هو المحدث الوحيد، وبالتالي يبعد الانفتاح والنظر في عديد من المفاعلين المعبرين بطريقة الخاصة، في حين أن الكلام (الشخص). كما قد نقول السيمبوتيقا. يحافظ على نفسه في كل مكان وعلى وحدته في أصله الإلهي. والسلم عنه بهذه الصفة معترف به في الإسلام كله.

إن عملية التحويل الدرامي والمقبولة لا تبقى فقط من الناحية التركيبية، بل تشكل بعديد من الحوارات المقدمة في صورة مباشرة أو غير مباشرة. وحتى الخصوم غير المؤمنين أو الآثمين يتكلمون في أنفسهم وروحهم. وهكذا ففي

السورة (٤)، سورة النساء الآية (٤٦) تبدو النساء، وكأنهن أعيد إنتاجهن في صورة ساخرة من كلام متدين من العبرية: إنه النموذج الأبرز. ثم في موضع آخر لا يحتوى على لغة المعارض أو المنعطف فيها هو حال فرعون في حوار مع موسى:

وقد نقول إنه بسبب الهم نفسه، هم الواقعية، يصل استخدام لغة قريش إلى حد اقتباس ملامح عرفية تتضمن الخصوصيات الاجتماعية. وقد يبدو غريباً أن نرى الله تعالى يلجأ إلى أحكام مستخدماً صيغاً مطلقاً بالعائد الإحيائية. غير أنه من سورة (ق) إلى سورة (المائدات) يسكن تقريباً ثلث هذه الاستخدامات الغريبة، والعقيدة أن سورة (ق) تبدأ بتوكيد آخر ومن نوع مختلف شاملاً: «والقرآن المجيد»، بل في هذه الحال تلتصق بأنفسها، هل هو تحصيل حاصل؟ يجب أن نعود إلى هذا الموضوع ثانية...

(هـ) تواريات

يبقى أن هذه العوامل القائدة إلى الاختلاف تساهم مع تعدد المحاور التي يتقاسمها القرآن مع الشعر القديم لإعطاء النص حيوية ذات التحولات غير للقبلة للقاء. فسواء جعلت مختلف وجوه الجمع تدور على غرار الانفتاح الكلاسيكي، أو الاستخراج من المشاهد المرئية أو المصاروة؛ علم النفس وعلم الكلام المختلف للخصائص، قد نستطيع ألا نرى هنا سوى ممارسة خطابية جميلة. لكن حينما يكون المقصود هو القرآن لا يمكن أن نكتفي بشرح من هذا النوع.

«يقول للشيء كن فيكون»، «إرادة الله شيء مفعول مبيغاً، إلخ. وما يعيب القيم الفعلية سوف يبدل المظاهر والأنماط وليس التوالى في الزمن. وقد تجد لهذا أسباباً أخرى. فطلى سبيل المثال، هناك اتجاه الصرف العربى الذى ينظر معظم الصرف اليونانى وليس الصرف اللاتينى، وهو الأمر الذى يجب أن تكمله بشرح أكثر خصوصية.

لا يمتد الإنجيل سواء اعتبرناه من ناحية الأحداث التى يحويها أو من ناحية تواريخ تشكله على أقل من ألفيتين. القرآن - وإن أحال إلى المقطع نفسه من للتاريخ الشامل - لا يلتقطه، إن جاز للتعبير إلا من زاوية معزلة هي زاوية النبوة. ونقله الموضوعى لم يدم سوى عشرين عاماً وموضوعه الحقيقى الذى يتقاطع مع نمط تعبيره كان ظهوراً خاصاً للإله، ويميل إلى نفسه، وهو تركيب يراجع نفسه، وبالتقدير نفسه يهوى ويتضمن بالضرورة اصطداماً بالمدّة. ومن هنا أهمية هذا النوع من المعنى فى نهاية العالم الذى يتكرر دائماً والذى قد نطلق عليه صفة حضور الله، إن لم تكن هذه الصفات زمنية ومعتبة.

أما من حيث استخدام الأصوات فلتسجل الإيثار المولف لصالح المعقول.

فمنذ بداية السورة (٢) سورة البقرة وفى موضع استراتيجى تماماً لدينا «ما أنزل إليك، والذى يترجم فرنسياً وحرفياً على النحو التالى:

Ce qui ete` Fait Fait- descendre surtoi

وتعود للحركة اللحوية نفسها فى السورة (٣) سورة «آل عمران، الآيات (٨٤، ١٠٥) إلخ وللحظ فى السورة (٤)

ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون... ويذهب بعض المحققين إلى حد اعتبار هذه الجملة والجملة السابقة: «نحن له مسلمون، (الآية ١٣٦)، «نحن له عابدين، (الآية ١٢٨) إذن جملاً (٢٦) سبقت بقرن كامل ملاحظة هذا الشيوخ البغدادي ملاحظتنا بل مهد إلى تفسيرنا؟ هل من الممكن أن تمتد هذه الملاحظة. قد يوحى تفلؤ أشجع فى سياق الكلام المقارنة بالمزامير حيث تتناوب فى بعض المواضع خطابات مباحشرة: «responsoriales» أو «antiphonées».

ومن المؤكد أن القرآن الكريم يورد «الزبور» (٢٧) لكن يجب أن نورد للصحيح الأوفق للحديث عن التأخير. وليس محتوياً أن نفكر فى التوازيات التى نجدها فى عديد من اللغات السامية التى يورد عنها الإنجيل أمثلة. وفى النهاية ودون أن نريد أن نؤول هذا النوع من الترابطات بحيث تقول أكثر مما تريد أن تقوله، فهذا الملصح الجديد من ملامح الأسلوب القرآنى يعزى الانطباع الذى سبق أن ألهما إياه ترتيب جمع القرآن البلية تنافس البلية.

مغامرات قالب الفعل

يلهب الفعل تماماً فى القرآن طاقات المصدر ويناقض الاعتدال النسبى فى استخدام الصفة، وبالتقدير نفسه كما سبق إن رأينا فى اللوح المعجمى، إذن تنتقل الطاقة اللغوية إلى قالب الفعل. كل شيء ينبع من عمل الله المولد لعمل الإنسان. وبالتالى فإلله تعالى يتكلم من أصالي تخفى فيها المعارضة التى نجدها حينما نميز بين الماضى والحاضر والمستقبل.

ومن جانب آخر ففى عديد من المواضع يظهر توالى الآيات المربوطة هذه المرة ليس باللفظة، وإنما بالإيقاع والمعنى. تبديلات أخرى. وقد سبق أن أشرنا إلى الصور المتكررة أو للصورة لعبودتها الدورية. وهناك سور أخرى يتناوب فيها المنطوق إن لم يكن المعاد والمقول، وما أنه دائماً المحدث نفسه الذى يتحدث فى ظل إملاء المرسل نفسه، لكن على أقل تقدير الأنفام المختلفة. وما هو ذا مثال مقبوس من السورة (١٦) سورة النحل، الآية (١١): «وبنت لكم به الزرع والزيتون والنخول والأعناب ومن كل الثمرات... إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون... والآية (١٢): «وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره... إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون... والآية (١٣): «وما ذرائكم فى الأرض مختلفاً ألوانه... إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون...»

فى أول مقطع من كل آية يمكن الخبر الرئيسى، فى المقطع الثانى صدى قضية مختصرة اختصاراً أكبر: تأكيداً، خلاصة عملية، صيغ تجدد صفات الله إلخ، هذا النوع من الملاحظة المؤسس رغمًا عن ذلك إحصائياً تصمم كثيراً أحادية الإيقاع فى الترتيل التقليدى الذى نحار فى صياغته إذا كانت بديهية هذه القطعيات الداخلية للآية وتطابقها الدلالى، لم تكن قد أزلت قلقنا، ثم إننا وقفنا على هذه الملاحظة لمفسر معتمد هو أبو الفداء محمود الألويس حول السورة (٧) سورة البقرة آية (١٣٩): «قل أحتاجولنا فى الله وهو ربنا وربكم

سورة «النساء» الآية (١٢٨)، ذلك البناء الغريب على مفعول قيم المفعولية وورقة مفعول: «أن يصلحاً صلحاً»، ومما لا شك فيه هو أن في مقدورنا أن نتعرض قائلين: إن اللفظ الثاني يلعب دور الحال الكثيف. لكن في هذه الحال ماذا تقول عن المسورة (٧٠) مسورة «المعارج»، الآية (١١): «ييسرونهم»، ترجمة: «en vue qu'il sera mis à l'épreuve».

ومما لا نقول عن «إنك لتلقى القرآن» السورة (٢٧) سورة «الملك»، الآية (٦) إلخ. ولذا أيضاً مثلاً بينا فيه شلالات مفعول توصف في سورة «غافر»، الآيات (٧٤، ٧١) عن إرسال المعذنين إلى الجحيم.

شيء مذهب! تحتفظ فيه هذه الصياغة بنوعية الموضوعات في حين أنها مقدمة إلى قوى غريبة وسائدة والتي منها يشتد الفعل عليها مفعولاً إله حَقّاً في هذه المشاهد من نهاية العالم حيث تمارس في الذرة قوة الله العادلة التي نعيد كشفها أغلب الوقت تقريباً في هذه الحركة النورية. ثم إلى دعوتهم جهاراً، حين تحولت الأرض إلى تراب إلخ. ويجب أن يضاف إليها بعض الملاحظات: استخدام الأشكال كما في السورة (٦)، سورة «الأنعام»، الآية (١٢٨)، حيث يستبدل بالضمير الغائب بدون فاعل المجهول ويتبع الضمير مباشرة إحالة تعبر عن الله قال: «فأمر مثواكم خالدين فيها إلى ما شاء الله». إذن تعود هنا إلى الالتفات: اللغات ضمير غائب مجهول، قمة الغيب، في الضمير المسمى وهو الله: استبدال قليل يجب علينا أن نأمله.

والتقوية الأكثر تقليدية لدلالة الفعل بضم اسم الفعل، الوجه، الحال، يستخدمه القرآن استخداماً واسعاً، لكنها ظاهرة أكثر تفرداً. نعم أن في العربية اسم الفعل، المصدر، يأخذ عديداً من الأشكال. هذه المجموعة غنية في القرآن الذي يضيف إليه، والشيء قد تم ملاحظته.

الطبرى على سبيل المثال (٢٨) يعتبر المجموعة «وما بناها» في سورة الشمس الآية (٥)، وكأنها تعادل «المبنى». بل إن «عدو لي» في سورة «الشعراء» الآية (٧٧) ليس فقط تطبيق دور المصدر وإنما أيضاً تلحسم في سبيل الشكل فعل (٢٩).

وسوف نجد أمثلة أكثر وضوحاً في بدايات هذه السور القصيرة المكية. حيث الدوال تتدفق لتشكل زوينة. فالاستخدام في العنوان لمصادر مؤنثة مجموعة: الرسائل، الذاريات، العاديات، إلخ.. قد حوى قحراً يصحح حقاً بالدهشة. وقد نذهب إلى أبعد من ذلك بالقياس باستخدامات مشابهة في الشعر الجاهلي. لم تكن نرى أنماطاً من الأسماء الفعلية، في معلقة النابغة، كما يجب أن نفهم من البيت (٢٥)، الذي أترجمه فرنسياً على النحو التالي: «il a gratifié la prestesse aux agréables suites» وقد لا تكون العاديات القرآنية الغامضة لأكثر من سبب سوى أنطباع مفامرات لم تكن تلك في سبيل تفسير هذا الاستخدام، اعتماد السلطات التقليدية (٣٠).

ويبقى من جانب آخر أنه في سبيل العودة إلى سورة «العاديات»، تفسير إيقاعها المنقطع، هذا التقصيف، إن جاز

التعبير، السبيل إلى الحافل بالصور.. هذا الذي وإن استطاع أن يحسه الطبرى، فهو لم يستطع أن يفهمه. وإن كان المخشري، قد اضطر إلى تفسير القوة الموحية في سورة «الذاريات»، لوجد نفسه أيضاً منزوع السلاح، مثله مثل «كائنات» بل أمام نثر الإشراقات بل نحن أنفسنا في الحقيقة الذين نطلب إن سحبت الفرصة إلى هؤلاء المفسرين الكبار أن يراقبوا فروضنا، قد نتردد قبل أن نضع هذه المسورة أو تلك موضع التحليل النقلي الذي يتجه كثيراً إلى إزالة القيم باسم الحدثة.

على أي حال، وأمام انتشار اسم الفعل في الأدب القرآني فإننا نشعر بالوصول إلى «فليس» الثقة. وكيف ندهش من هذا! فالفكرة تقوى من الملاحظة السابقة حول أولوية المصدر الثلاثي. فلنتحدث عن الإحالة إلى الأصلي.

تلتقى في القرآن جميع السلاسل الطبيعية الإنسانية في هذا الأصل، وتلاقى السر للنهائي الذي هيمن في كل موضع من مواضع الكلام، فاللغة لا تكتفى بالإعلان عنه في مواضع احتفالية، وإنما تصنع لقاءاتها وهكذا نلص غيب الخبر الأكثر حميمية باستخدامه في سبيل ذلك العديد من الأدوات اللغوية كالمزج والاكتهاس اللفظي والوصلات إلخ والإبهام أو الاستدلال (٣١) الذي يشط تائق المفسرين. ويراكم إذن هذا النوع من اللغة للزعة الجذرية في المعنى الحصري لكلمة جذرية، أي بمعنى العودة إلى الجذور مع الدلالة المكثفة. وعديد من المواضع تبين قدرة النص على التعبير بتجديد القديم حيال

الفصل الثالث: المعنى

فلتخذ من فقه اللغة معياراً أو حاجزاً! ولتذكر ما قيل من قبل عن الأشكال اللغوية. هناك الوصلات والترابطات والافتحاض، بالإضافة إلى الذكر والتلطيف والمكوت عنه كما تتفكك القراءة التحوية اليوم مزيداً من الأثرات. ولم يعد ضرورياً أن نتردد بين بساطة المعنى الظاهر المفروض وبين تأملات المعنى الباطن. فقد أصبح النحو كله ظاهرياً - إن جاز التعبير - كما أصبح في مقدوره أن يدخل في النص من ناحية سمكه دون أن يتخلل عن حرفيته في الوقت نفسه. ولم يعد في حاجة إلى البحث العميق في القرآن عن تعريفات للإسلام لأنه موجه إلى التثقيف والتفاعة. كما هو حريص على التدقيق في الرسالة أمام من سيقفه. ويأتي الاعتقاد في النبي في مستهل اللامح (٣٣) التي تعدده.

(أ) تفسير بعض المفاهيم الأساسية.

ما النبي؟ كلمة *Mystere* الفرنسية لا تشكل إلا معادلاً فرنسياً. وقد كان في مقدورنا أن نلجأ إلى ترجمة أخرى تقول: «غير قابل لأن يعرف» أو «العالم الماورائي». لكن القرآن يعارض في لغته بين هذا اللفظ وبين كلمة الشهادة النلة هنا على العالم المرئي أو الحاضر. وبالتالي ما لله موصوف «بملكه الغيب وللحضور» الذين يطابقان تقريباً المأبعد والعالم السفلي، وسوف نرى لما بعد جوارز الميتافيزيقا ويضفي مطلقة لم تسم من مناطق الوجود. ويتضمن للعالم السفلي الكمال الحيوي. فيعيد القرآن

للتفكير، وحقائق الشرعي وعلى أن يكون الأساسي والوظيفي معاً مجموعين، وفي الوقت نفسه رأسياً بمعنى الحفاظ على الترابط الدائم بين مضامين تابعة من إطار مزدوج هو حسي ومخالي. وهذا لا يفعل سوى أن يقرى قوة الاهتزاز الشعوري والإيحاء الفكري. وإذا أضفنا إلى هذا الأثر الجوهرى للكلام حول المعاصرين، فالتعبئة التي كانت تطبع على السلوكيات الفردية والجماعية، نستطيع أن نتخيل أنها قد غزت ذاكرتهم إلى درجة أنها طردت تقريباً كل ما لم يكن متسقاً معها. وفي آخر سورة (مريم) هناك صدى التحجب: «وكم أهلكنا قبلكم من قرن هل تضر منهم من أدر أو تسمع لهم ركزاً».

وهذه القدرة على التصفية التراجمية للقرآن كانت على مستوى قواه الإبداعية. فقد أجبرت على اللعب على الشعر الجاهلي إلى درجة أنها لم تترك للقاء إلا بعضاً من قصائد هي من حينه فصاعداً أصبحت «معلقة»! قد يكون هذا معنى من معاني «المعلقة» (٢٧). وبالتالي ففي يوم من الأيام كان عمر يسمع شاعراً يستشهد بببيت نافع لشرح لفظ من ألفاظ القرآن، فغير بصوت عال عن رغبته في أن يرى العرب يحافظون على ديوانهم، كان ضرورياً إذن شرح هذا اللفظ الغريب: «ديوان». كان الخليفة يشير إلى ما تبقى من شعرهم بوصفه بقية شيء ثمين من حينه فصاعداً غير مجوس لوجودهم السابق. هذا هو ما كان التنازل للدين المتنصر. والحقبة أن الشعر غير الديني عدد العرب لم يكن قد قال كلمته الأخيرة بعد.

كشفت شيء كان وارداً عند اليونانيين القدامى.

وتقدم للامحدودية والكمال نفسيهما بوصفهما غايي «الإيمان». فالتلفظ يشير إلى مظاهر الدين الدخيلة، وفي ندائه إلى البديريين (السورة ٤٩) سورة الحجرات الآية (١٤) يتهم القرآن البديريين بالاكتماء بالمظهر الخارجي للانتشاء. لكن فهم هذين اللغتين يتسع بالطبع وقت ألا يتجادلا. وعلمنا ألا تنضجها في علاقة ثنائية لأنهما في حال استخدامهما المنفصل يتضمن الواحد الآخر.

وتحمل مجموعة هذه المفاهيم مفاهيم مترابطة في فعل «فما عبد الله مخلصاً له الدين» (السورة ٣٩)، سورة الزمر الآية (٢).

وفيما يحصل بلفظ الدين لا يورد للقرآن الكلمة أقل من مائة مرة. وقد سبق أن ترجمناها ترجمة سهلة بكلمة «religion». فهذا هو المعنى الأهم الذي يدل عليه النص خصوصاً في الفاصلة المشهورة في السورة (١٠٩) سورة الكافرون، الآية (١). وأول المعاني للكلمة هو المعنى الذي نستقيه من عند الشعراء القدامى. وهو المعنى الذي يوحى بالتسليم والولاء. وهذا ما كانت تقصده دعوة لشعفاء من المذنبين الأسود «كأرو الدين». غير أن ممارسة الدين تتحول على واجبات وتكريم وطقوس كثيرة. لذلك فالمقصود من يوم الدين أنه يوم الولاء. والفكرة العامة السائدة هي في الحقيقة فكرة الإلزام الشخصي. لكنها لا تتحول أبداً على فكرة «الشعفاء». وهي الكلمة التي يستخدمها بعض

المترجمين على نحو غير منطقي.

والدين في النهاية لا يبعد كثيراً من حيث الاشتقاق عن المعنى الذي يريد منه. فالإخلاص كما في السورة ١١٢ المعنونة على هذا النحو، يقسم على التسليم العنيف بالوحدانية الإلهية، ويعطى لسان العرب مرادفاً لأخلص (الشكل الرابع) هو ألمهد وإعطاء شيء خالص دون خلط، والمشهد كان الحليب الممزج عن قشقه وسوف يكون الخالص، فشيء مواز هو الكامل، غير المخلوط، المخصوص، بشخص ما.

وبالتالي فقد رفض التواطؤ للإصرار المشترك فيه عند المقدس والمقدس ذلك التواطؤ الذي تنهم به الخرافة، وبالطريقة نفسها الثيوقراطية، والحقيقة أن معجزة (ص) قد امتنع دائماً عن أن يكون إنساناً مخالفاً ليقية الإنسانية، وكمن شيء في القرآن يدل على الاقتصاد الموجه في التعبير عن المقدس: المصدر (ق) - د - هـ، ليس مستخدماً إلا في استخدامات نادرة ومحددة، وح - ز - م، وح - ج - د - هـ: يجاوزان المملوع، لكن قلندة إلى الإخلاص الذي دخل في اللغة الحديثة بمعنى sincrite devotion ويحيل الاستخدام القرآني إلى تصور أساسي حسب كلام لأحد الصحابة هو معاذ بن جبل أكدته الخليفة عمر (٣٤).

ليس هناك أدل على ذلك من الجسر الممتد بين أفكار الإخلاص، الدين الخالص، وبين أفكار الفطرة، والطبيعة

الأولى. ربما كان هذا صدق في ذكورة معاذ ابن جبل الآية ٣٠ من السورة ٢٠، سورة الروم، ... فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرت الله التي فطر الناس عليها، لا تبدل خلق الله ذلك الدين القيم، وقد لاحظنا بشكل عابر الاستخدام المتبادل لمصدرين للحديث عن الخلق: ف - ط - ر، أما المصدر الأول: ف - ط - ر، وخ - ل - ق، فيشير إلى الخلق الأول والطبيعة الأولى على نحو من الأنهاء والتي تطوى على الوحي الأول تعود إلى ما قبل آدم تماماً، والدرجة المقدرة - مخلصاً له الدين، ليس فقط الإعلان بقلب مخلص، وإنما هو استخراج من عمق النفس، عودة إلى هذا الأصلي الذي للنداء أو الذكر يجعل الوحي يتناسب طبعاً، لكن بدون شك أيضاً للتضامن الأكثر قسماً الذي يربطه بالكون.

(ب) الوعد والوعد:

تهز نهاية العالم في القرآن بكثافة تدعم أخيلة رائعة، ويؤثر التكوين دائماً للشجن عن المؤمنين للتقليديين إلا أنه كظهير المسيحي يثير في عصرنا الذي يزيل عمليات الأسطورة، يثير الشك بل والجدل، وهذا الجدل لا يعني في حد ذاته، تخفيض متع الجلة وبالقدر نفسه تخفيض حرائق النار إلى كناية، إنما يتحدث أساساً محترمة وسائدة في الإسلام. وسوف يجذب عالم الإسلاميات أن يفعل ذلك لكن فقيه اللغة يستطيع أن يتساءل ما إذا كان القرآن نفسه يفعل ذلك. ولتقرأ ثانية، بعد عديد من اللوحات اللامعة يأتي إيراد لفظ مثل Semblance

و Parabele غالباً فيما يبدو ظاهرياً للإيهام بأن المقصود المحدث في السياق هو الأشكال المعدلة لإثارة الخيال.

وللضرب المثال الأكثر إثارة والوارد في الآية ٢٦ في سورة البقرة. يقول الله تعالى: «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها». وبمعنى هو اللفظ الذي يستخدمه بالمعنى نفسه بمقال. وتواصل الآية على نسق الإحالة الذاتية. فهناك عديد من للتذكير بالميتانص الذي يعيد الرويات الزائلة من الخيال. ويبقى تأثيره قوياً للغاية عند المؤمن. إذن يعيد للتذكير المتكرر بالإشارات الأخلاقية الأكثر اعتدالاً

وبالطبع سيتمتع مختارو الجلة بهذه الحقائق، التي تجرد من تحتها الأنهار، لكن ألا يجب البحث عن المعنى النهائي للاستحضار من هذه النقطة: هل جزء الإحسان إلا الإحسان، سورة «الرحمن»، الآية ٦٠. ولنفكر في الاستخدام المزدوج لفظ إحسان، هو اسم فعل يتكرر كثيراً جداً بالإضافة إلى فاعل «محسن» حيث تتزاوج معانيه السلموية والأخلاقية، والأمر نفسه يطبق على «الأحسن» منذ الأصل.

كيف نميز في هذه الحال - أي بالنسبة للأحسن - بين الفعل الخير، «فعل الخير إزاء شخص ما، وبين أن «يكون المرء خيراً ممتازاً» (٣٥).

شرح القاسمي وهو يفسر السورة ٤ سورة النساء الآية (١٢٥)، المخرج ذو حدين هما أحسن ديناً بتقريبهما من تعريف فاض به النبي (ص) نفسه، ثم يستشهد للرأي الذي في السياق التالي في

جسالة بيسرك

الإيمان وبين اليقين^(٣١). غير أن الإيمان التامى مضمون فى صفة النبى (ﷺ). وفى نظر الشيخ أبى السعود يعنى هذا اليقين. الموت الذى هو القادر الوحيد على الانتقال بالمؤمن إلى رؤية مباشرة لله. وفى نظر شيخ آخر قد يكون المقصود هو النص النهائى. وإننا انتقلنا إلى الطبرى الأمين نراه يهبط إلى حديث لزيد ابن ثابت يرجع إلى امرأة من الأنصار، والنبى (ﷺ) نفسه ربما استخدم هذا اللفظ للإشارة إلى الموت.

لكن أليس هذا التراث حصرياً؟ واللفظ إذا استخدمه محمد (ﷺ) فى معنى من المعانى هل يعنى أنه رفض مجموع المعانى الأخرى الممكنة. وزعم اليقين إلى غاية العبادة كدرجة نهائية فى إدراك الحقيقى يبدو قابلاً للتصديق. وعلى كل حال فهو لا يباحث كشعار بىسكال «كونوا أعبياء». ولخصف أنه لا يوجد فى الإسلام نظام للإيمان يتميز عن نظام الروح ونظام الطبيعة ويذهب البرهان القرآنى بالأحرى فى اتجاه اتصالها دون أنسى لجوء إلى المحادثة...

وهكذا كيف من الممكن تفسير التعريف المجازى لله نفسه كـ «نور السموات والأرض» (سورة ٢٤: الثور آية ٣٥) وتعدد للسورة ٩ سورة «التوبة» بالذين يريدون إطفاء هذا النور من اللخفة الباقية فى أفواههم. ومن إذن؟ الكافرون راقضوا الحقيقة، ألا يأخذون فى هذا السياق للجدد شكل الظالمين؟ وبالتالي، فعلى مر العصور. وخصوصاً اليوم. أليست الذرة النظامية قائمة على

والنار بدورها ألا تلك سوى الفضيلة الوثنائية؟ فلنسمع بدلاً من ذلك: «...وما جعلنا الرؤيا التى أرىناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن ونخوفهم فما يزيدهم إلا غفياً كبيراً» سورة (الإسراء) (٦٠).

ويناقش المفسرون فى هذا السياق الاختلاف الدلالى بين «الرؤية» والحلم، و«الرؤية»، «رؤية» ظهور، وكذلك التفصيلات الممكنة من المصدر «فـ ت ن»، «يمسح»، «يحاول»، ولا يريد المفسرون أن يدهشوا أنه فى مجال على هذه الدرجة من الخطورة أن يفسح القرآن لنفسه مساحة كافية لإلحاق استخدامه لهاتين الصورتين ليس بالإحالة الموضوعة، وإنما بالردع، لكى يلاحظوا أن هذا الأخير فى أحسن الفروض يبقى غير مضمهر. وعلى كل حال فالإحالة الذاتية جلية: وسبق أن أشرنا إلى الإجابة الذاتية كبعد بنوى فى القرآن، وما نحن قد انتقلنا إلى المجال الفكرى، ولنعترف أننا كنا نتوقع ذلك.

(جـ) الدعوة إلى العمل

فى نهاية السورة ١٢ سورة «يوسف»، يدعو القرآن إلى الله على «بصيرة» بالإضافة إلى كثير من الدعوات إلى ممارسة العمل.

وفى السياق الفكرى نفسه تشير الوصية الموجهة إلى النبى (ﷺ) فى آخر آية ٩٩ من سورة «الحجر»: «واعبد ربك حتى ياتيك اليقين». وقد سلمنا بأن نترجم كلمة اليقين كالعادة بكلمة «certitude»، وهذا يعنى للفصل بين

الآية نفسها أسلم وجهه لله. Soumettre. Sa Face à Dieu، يلح ثانية على التغارب المرئى للمفهوم، ولأن الوجه هو أجمع أجزاء جسم الإنسان وأعلى درجات الإيمان.

لذلك حينما نترجمنا الصياغة سائلة الذكر، طرحنا جانباً فى ترجمة «إحسان» «امتياز» الذى يميل إلى السطحية ونلجأ إلى «الفعل الجميل» المترابط بصفته اسم الفاعل ويذكر الجمال. وبالماسبة فأحسن يضاف بتقديم تراكمى إلى إسلام وإمام، وقد اختار المتصوفة هذا اللفظ للإشارة إلى القيم التى تتجاوز فى الوقت نفسه الفضوض والإيمان فى اتجاه عالم الخيال. ولتكلف بالتشديد على النداء الجمالى والتموذجى إلى جان التعبير.

وبالطبع فى العظة سائلة الذكر «هل جزء الإحسان إلا الإحسان» يفهم المفسرون ما يلى: «ماذا تنتظر الفضيلة (فضيلة المؤمن) من حسنة (الله)؟». ولا يتعجبون أن هذا النوع من الترجمة بالإضافة إلى سطحيته تعطى فى مسافة قصيرة للغاية دلالتين مختلفتين للفظ وحيد.

إذن هل يجب أن نعلم بالسؤال: «ما هو جزء العمل الجميل الذى يستطيع أن ينتظره غير العمل الجميل؟». لكن فى هذه الحال هل من الممكن أن يجد العمل الجميل فى نفسه جزءاً؟ وفهم المقطع على هذا النحو قد يكون بالطبع ملائماً لبعض ولكن كثيرين يخشون أن يجدوا فى سياق الجنة القرآنية ما قد نعتبره بالقدر نفسه بدلاً من بدو الأخلاق الرواقية..

محاولة إطفاء نور الله، وهو النور الذي يصرف نفسه «نور على نور»... ما القول سوى إن النور يكثر بتغيير الأور الطبيعي دون أن يزول النور الطبيعي في الوقت نفسه وسوف يتم تجاوز القرابة، لا تصليها كما قد يتم ذلك بفعل ما فوق الطبيعة التي تسرع في الحمد فيما هو عند الطبيعة..

وعلى كل حال لا يمكن أن يكون
المعيار سوى الحق، ويشير اللفظ أيضاً
إلى الضرورة التي تجعلها فعلياً: الحقيقة
إذن ومجموع الواقع والمثال والملموس
القانون والإلزام في ذروتها. ويتكرر
المصدر في القرآن ٢٩ مرة... الله هو
الحق .. سورة الحج (الآية ٦). غير أن
هذا اللفظ لا يملك في هذه الصياغة قيمة
الصفة، وإنما يملك صفة اسم الموضوع
والمرادف. والمطلوب الحق هو الحقيقة
البياناتية-عقلية. لكنهم ضرورة الحقيقة.
فالمفهوم مرتبط في معظم الحالات
بمفهوم نظام الطبيعة ومصدر الإنسان،
وإنما يعنينا هنا هو التشديد على هذه
الذعوات إلى العقلانية. ومن هذه
الذعوات نجد مجموعة كاملة: ذكر اليقين
المتافيزيقي كما رأينا والوضوح التكني
المصوب إلى الإلهي، ثم اللغة في حجب
العقل في مواضع عددها غير قابل لأن
يُحصر بحيث تعالج الحقيقة أن تنلص
على خصوصها. ثم الحس المشترك. ماذا؟
الشيء الذي في العالم الأكثر عدلاً؟
على أية حال في يورد هذا الشيء الحكمة
عدد مرات في الصفحات التي يصف
فيها الله تعالى نفسه بصفة الحكم. وما
الحكمة؟ نقوم حسلباً بقول مثل عربي
قديم يمجّد ثلاثة عناصر: فصاحة

العرب، مهارة الصليبيين العملية وعقل اليونان. العقل ثنائية: اليونان مبكرًا... بعيدًا... إلى درجة أن الصليبيين... يصبحون أن حكمًا نموذجيًا، كلقمان، أفريقيا فيما يبدو. كان إذن معطى وهو يخطب الإرشادات التي - وإن نبت رأسًا مما هو إسماني - سلم بها الإيمان الجديد^(٣٧). لأن الإيمان من وراء الحكمة بعيد كشف الطبيعة والعقل، نعم العقل فصدى دعوة إليه في تساوق التكرار غير القابل لأن يحصر من المصادر... ع. ق. ل.، ذلك ر.، ف. ك. ر.، ش. غ. ر. العقل الذى قد تكشفه أيضًا من خلال السياق الفكرى الغالب على الوحى نفسه، العقل الذى يعطى نفسه كموضوع للإرشاد... لم تكن متعلون (أكثر من ٢٠ مرة)، العقل لتقضى أخيرًا الذى يتدخل الإزالة المعصنة الشاعرة القديمة وانقضاء السوابق ومعالجة الأساطير بالمدافعين المجاندين والتأهل فى الوحى للعاشر والأخير الذى يقترح إلى اثنين من الأديان التوحيدية أن يكون القاسم الأكبر للفواصل ومنطق التصاميم.

د. تحت أو ما بعد العقلي

هذا يؤسوس التوسواس فينا، في الصفحات السابقة، ألم نجامل على نسق التفسير بعض الشيء في التشديد على مؤشرات العقلانية التي إذا كانت أحادية الجانب تحقق في الإسلام مذهباً طبيعياً.

أليس في ذلك إساءة فهم المعنى الكلي
والإبلاغ الذي تحطه النبوة موضوعاً لها،
الذي هو نفسه سر مجاني لأنه يُبَلِّغُ -
وفي الوقت نفسه يهدد إلى لقاء التعرّف
مع ما هو غير قابل لأن يعرف، وإذا

كان ألباب الإنسان اسماً آخر للقلب
شفاقيين، أمام ما يجاوز العقل دون تكذيب
العقل في الوقت نفسه فهذا هو حقاً
المعطى المباشر للإيمان.

وما الإيمان؟ بديهية أولى تشرط
 مطلق الانتماء والإله في القرآن يستلعب
 أن يأخذ فعلا ملامح المطلق الفلسفي،
 وأن يمدديه إلى مانسميه الآن
 بالأنطروبولوجيا، لكنه يجذر أيضاً في
 مجهول ينفأ أمامه الوحي نفسه ليس
 فقط لإزالة مناطق مظلمة، وإنما لإبراز
 أنه يلعب من هذه المناطق نجد أن الإله
 يستخدم لكي يشير إلى نفسه الضمائر
 الثلاثة والرقمين بالإضافة إلى أن الآيات
 تتخلق غائباً إلى الإشارة إلى صفاته، هو
 خالق لكن لا يعلم (ماتوسوس به نفس
 الإنسان وهو أقرب إليه من حبل الوريد،
 سورة «ق» - آية (١٦) .

ويذكر القرآن بهاء رهب الزرد
الذي سوسيب الإنسان أمام القاضى
ففرغت جسمك من الآن من مجرد ذكر
اسمه، غير أنه، وإن كان يملك الأسماء
الأكثر جمالا، فهي صفات (٢٨) رمل
يحمل الله فى جوهره اسم علم؛ وكلمة
الله، التى يشير إليها الحص المشترك، هل
هى شئ غير الدعوة؟ وفى العمق، الله،
هو وجود الوجود والحضور تحت الغياب
ويجعل القريب والبعيد والربط بين الورد
والوعود، الطاقة الآتية من الغيب غير
النهائى، والغيب يؤسس - رغما عن ذلك -
الحرية، والأمم والمسيحيين والرؤية المكافئة
روحواكم المصمود وبلاغ الرسله غير
المقابلة لى حد ذاتها لأن التباين، ويضبط
الكل نظام كونى خلقه هو، ونهز إرادته
أحيانا عرضيات مناسبة، غير أن المسلم

وبالفعل فالإلزام يشارك في حوته القوة الخاصة في تحقيق الحقيقة، والأمر غير المنقسم المتوادة ضمناً أو ظاهراً عن الغيب، ويتجلى استهداف تنظيم الثقة بين علم الكون الذي يجرى فيه الإنسان إلى نهاية العالم التي تستعده وتصفه، يتجلى هذا الضغط الشامل بنفسه في بعض الأوامر والإلزام والسلوكيات الأخلاقية والاجتماعية بل والحركية، وينير الكل العقلي ويعينه الإيمان.

هذا هو المناخ العام ولا نستطيع أن نصفه بالصفة الشرعية في المعنى الضيق إلا إذا خفضناه لأن الرحمة والبراجماتية والأخلاق تتكامل وتميل إلى السهام عام للإنسان مع الخلق، وبالتالي فالجمال لا يغيب عنه خصوصاً في هذا المستوى الأعلى فلنكرر في ذروة السلوك في «العمل - الجميل - إحسان» بل وفي القداسة، وبالطبع لا يمكن أن يؤدي ذلك إلى نتيجة فردية، غير أن القانون يقع على مستوى الجماعة وما تكسبه من الفاضل السوسولوجي نخسه في الفهم، وبالفعل ليست سوى تطبيق فئوي للكمال المقصود في الإسلام والتي تشهد عليه الكثير من مناهجه، وفي هذا - بلا شك - المكان الضيق إحصائياً الذي تحتله في القرآن وهو أضيئ من العهد القديم!

هذا القول ليس احتجاجاً على غايات اللص الواجبة، وليس هذا نفياً لأن يدين هذا الواجب نفسه في قواعد قانونية بالمعنى الحضري، لكن هذه القواعد القانونية تفصل كالباقى عن مجموع ضخم تتخلف منه ديالمتها الجديدة أى تجدد؟ أولاً هذا التجديد بالأخذ في عين

اقتربها Le Tout Misericorde Le Miseri cordieux. ومهما يكن من أمر سبق أن لاحظ ببصيرة ثاقبة المفسر الهندي أبوالكلام آزاد^(٤٠)، صفات الله هي تلك التي تمكن دقة الإنسان في الاقتراب الشخصي مما هو غير قابل في حد ذاته لأن يعرف، كان موسى محادث الله «كلم الله» قد تعب كثيراً حين حاول أن يقرأ نوايا كائن هو في حد تعريفه هارب من كل ما يمكن أن يفهمه، وقد أخفق مرة حين حاول يوماً أن يطلب إلى الله أن يدرك نفسه حتى يبين فوق هذا الجبل، ومرة أخرى حاول أن يعود برحلة غريبة يستخلص منها ثلاثة دروس مربية من أجل الأخلاق الإنسانية ومن الأستاذ غريب، وتظل الشروح - هذا المبدئ الصوت - ربما عن ذلك لغزاً، وقد تقول إنه يشبه شيئاً عبقياً على طريقة كيركجور. هل نجو أن نقول إن هذه الشروح المقدمة في صورة امتحانات إلى موسى والتي تختلف كثيراً عن الشروح الإنجيلية، إنها تذكرنا بكون البوذية زين الياباني نعم، اللغز هو إحدى اقتربات الله، اللغز الآخر هو الجمال واللغز الثالث هو الواجب.

هـ - الواجب القرآني

ولأن الواجب هو إحدى إيماءات الحق الأخرى فإن حزم لم يكن على غير حق حينما قال إن كل صياغة على حدة من صياغات القرآن تكون وحدها أصلاً ومبدأً مع القيم الأخلاقية المرتبطة بهذا اللغز، وهي أخلاقية طبعاً لكنها هي أكثر من ذلك... هي نمطية.

يعيش هذا الغيب العظيم في حميمية، وتندخا للثانية المفارقة إلى أن تكون قادرين على أن نقيم عقداً مع الله، وهو وسعد بالولاء والصلاة، بل يستطيع أن تصل التربة الجالبة ممن يرتكب الخطيئة، ويعاقب ويشعر الموجود الدقيق الخاص إلى قوة هي مخيلة لكن مخلصه هي قوة الباقى خلف جميع صفاته، غير قابل في حد ذاته لأن يصرّف، وهو الأمر الذي يجرى بشكل غريب ويشعر إذن الموجود الدقيق بأنه قد تم العفر عنه لأنه محبوب، وحسباً بركم نموذج الارتفاع والتعالى ورب الأكرسان، القسوة والحب ومنذ الفاتحة فعلا تزن السيادة الكونية نفسها بالرحمة، والحقيقة أن التفسير التاريخي أراد أن يرى في صفة «الرحمن» أداة نداه من المرحلة الثانية المبكية مما أوحى بشيء من الإلهية الأسطورية الخاصة بجنوب الجزيرة العربية! لكن في هذه الحال كيف نفصل بين هذا اللغز وبين اللفظ الملاصق في للثانية المتحدة وهي: «الرحمن الرحيم».

فلنعتد بأن الصعوبة تبدأ بالبحث عن معنى مميز لكل لفظ على حدة من ألفاظ هذه الصندية، وقد اخترنا أن نلجأ إلى علم اشتقاق الكلمات الذي يقرب لفظي رحيم ورحمة، ومن هذا التضامن بالنساء وبشكل أوسع «القرابة»، وقد رأينا ثانية أنه - في تهنية موجهة إلى النبي (ﷺ) - قدر احترامه لهذه الروابط الجسدية والعاطفية - إنك لتصل الرحم^(٤١)، وتعتمد للثانية عن هذه الصفة نفسها المفهومة أو بطريقة منقوسة، في تهل خاص أو في تواصلها، ومن هذه الترجمة التي

الاعتبار طبيعة الإنسان ويخفض الضغوط إلى الحد الأدنى ولنجا بالفعل إلى مبدأ الليبر (naissance) أو libre cours أي «الرخاء» أو «المجرى الحر» والمحال غير المحرم فما للقول سوى إن الحياة الطبيعية هي قائدة الملوك الكبرى، وكل ما هو غير محرم مباح بالطبع ستخضع الوثبة الحيوية لنفسها عند الأُنس للخبيرة إلى أدق المصادر للمنطية التي سبق أن تحدثنا عنها ومن هنا العديد من الأفعال التي توصي «بالطابق» كالتعريف والافتداء والأموة، وقد يبحث الإنسان المسلم عن إعادة خلق نفسه، (تخلق) حسب الكلمة الإلهية بأخذ النبي (ص) نموذجاً، حيث «طبيعته نفسها كانت قرآنية» (حديث عائشة) .. وكما نحن بعيدون تماماً عن العقابي والمقنن!

ولندخل في القانون بالمعنى الحضري - تأخذ بعض الضوابط في القرآن شكل «الحدود» (فكرة «التجديد» والتعريف بل «الوضع» من هنا أهميتها للنسبية في سياق الوضع الخاص)، معظمها ضوابط «الوصية» والوعد، وأقل بكثير .. الأمر، ... وكلمة حكم التي ترجمناها بكلمة «norme» الرابح تحتل كذلك معاني أخرى كالحكم، «juement» والقرار «decision» والتعصيب «investiture» وراح العلم التقليدي يصبى الأحكام «جمع حكم» بمعنى «الضوابط الشرعية» في القرآن، وقد وجد منها تقريباً من اثنين إلى خمسة. كما أنها متوزعة بصورة غير متكافئة للطائفتين، وقد أشار إلى ذلك الأستاذ السوري محمد المهارك ورأى في هذا التكوين غير المتماثل دفعة بديهية إلى المبادرة التشريعية للبشر.

وفي مستوى التطبيق يبقى إمكان آخر مفتوحاً في كثير من الحالات - فعلا - مع نقاء التعبير المبهم بالإضافة إلى التفسير القديمة التي سهلت على المسؤولين مجالاً للاختيار غير قابل - في حد ذاته - لأن يفهم في نظم أخرى، ومن هنا الدور المخصص بالقوة لما قد تطلق عليه على سبيل التوضيح «أحكام القضاء» وهي تجاوز كثيراً ما تضعه الحقوق الغربية تحت هذا اللفظ، وفي النهاية التراكم القضائي هو الذي كرس ما يسميه المتخصصون اليوم «الفقه الإسلامي» إنهم «فقهاء» أو «قضاة» أو «علماء» فسروا عبر القرون وأعادوا تفسير النصوص في حالات خاصة (٤١).

وسبق أن قلنا إن عدم الانتقام الجوهري للمادة عن الأخلاق والإعتقاد بل عن الفلسفة الطبيعية يبينه القرآن في تطابقات واضحة وهي التطابقات التي تبين من حيث استدادها وتشمل من جانب آخر - مع قواعد القانون كما سبق أن رأينا - فئات نفسية واجتماعية ذات نبرة دينية لكنها تظهر نفسها وهي تستقبل القواعد المستوحاة من الحكمة الدنيوية، وما تطلق عليه صفة «التقاليد» في مقابل «القانون» الوضعي نجد هنا «مدخلا» ويكره القرآن عدة مرات وعلى سبيل المثال في ميدان الزواج والتعويض وللمقصود هنا «المعروف» حيث قد تنبع دلالة من جانب آخر إلى كل ما هو «مطابق» في مقابل «المنكر» وفي هذه الحال تتأرجح الرسالة بين عدة مجالات دلالية، فالقول «المأثور» الأمر «المعروف» قد لا يخص في الدرجة الصفر إلا

الإنسان الأمين ويهدى أيضا بقوله الانتقادات الأصولية ..

ها هو ذا الفرض الحقيقي الذي سبق أن تحدثنا عنه وهو يجعل تركيز تطبيقاته في هذا السياق أو ذلك من السياقات الخاصة بإحياء هذه أو تلك من الدلالات الوظيفية: القانون والأخلاق أو الدين .. هذه التسميات أو غيابها ليست الجوهر وإنما هي قضية المستوى والسياق والمشروع.

(و) ديناميات فكرة الشريعة الزاهرة.

أقل ما يمكن أن يقال: إن القرآن لم يلتزم في مجال الشريعة لا بلفظ ولا بروح للمناهج التي سبق أن استخدمت في الزمن الذي كان لا يزال قريباً، زمن امرئ القيس وزمن إصلاح يوستينيان لكن المحتمل أن في فلسطين وسورية كان على التجار المكيين أن يطبقوا نوعاً من الأحكام على طريقة مجموع الأحكام والنظم الشرعي الذي دونه اللقهاء الرومانيون بأمر من الإمبراطور يوستينيان.

كان القانون الروماني يدرس في بيروت وفي معروف جيداً في المنطقة وذلك حتى حكم هيراقليوس، وعلى كل حال ففي بيزنطة القرن السادس والسابع تم فيهما تدوين القوانين، والاحتمال الضعيف أن العرب لم تصل إليهم أصداء كافية عن القانون المدني وقوانين الكنيسة السورية، إذن في هذا السياق بدأ تجديد القرآن حاسماً بمعنى أنه ابتعد أغلب الوقت عن رصد الضوابط واحتوى كثيراً من النماذج ولم يهتم في هذا السياق بالشكل التشريعي السائد في عصره، ولم يكن ممكناً أن يرجع ذلك

إلى المصادفة... هل فكرنا بما فيه الكفاية في هذا التعارض؟

وليست المشكلة الأكاديمية هي المقصودة هنا، تحمى جميع النظم اليوم نفسها من تسطيع الملوكيات الذي تدعّمه عالمية الحداثة وهي تفعل ذلك بالإلحاح على ملامحها الدالة أو التي تريد أن تبقى على ما هي عليه، ويهز الحوار اليوم حول التقنين القابل لأن يستخلص رئيسياً من القرآن والسنة في البلاد المسلمة أو الشرائع الاجتماعية والفنية بدخل هذه البلدان.

وفي البلدان الأخرى إنما نطلق عليه صفة «الأصولية»، هي حركة أو مرجع سياسي على أقل تقدير، ومركز الدعوة الصلح هو الشريعة المفهومة في الحس المشترك إنها «الشريعة الإسلامية»، وكثير من المسلمين يرفعون اليوم هذا القانون أو يطعنون عنه في شارة الهوية الجماعية، ولا نرى أن المقصود عندهم هو مراجعة الفقه التقليدي حسبما كان يؤكد نفسه تقريباً في كل مكان قبل اندفاع التحديث في القرن التاسع عشر والعشرين وفي تشريع جديد من هذه البلاد، يبقى تقريباً متبوعاً في الوضع الوزاري أو الشخصي والمقصود بالأحرى هو محاولة جديدة لتقنين يصحح ويكمل، وغالباً ما يعارض تقنين القضاء المستعربين في فترة ما بين الحريين الذي كان باستطاعتهم من المعطيات القرآنية على نحو أقرب من هؤلاء الآخرين الذين لم يقطعوها.

لكن فلنفسح أولاً هذا اللفظ «الشريعة» في المعجم القرآني اللفظ «شاردة» (سورة ٤٥ الجاثية، الآية ١٨)

ويجب أن نسجل استخدامين فطيين في معنى «الأمر» (سورة ٤٢ الثوري الآيات ١٣، ٢١) والمجانس غير اللتام مطبق من جانب آخر على ثلاثة قوانين موجاة، شرعة (سورة المائدة آية ٤٨) للجواررة لكلمة المنهاج «الشارع الرئيسي» للرب تدقق المعنى الذي هو فعل استهلالي، والذي قد نسميه اليوم فعلاً تاريخياً وهو معنى مقسم كما سبق أن رأه جيداً على شريعتي (٤٢) مع عديد من الألفاظ الأخرى في المعجم الديني: هدى، طريق، مسطرة، درب، صراط المستقيم، إلخ... وهذه الصورة الأخيرة كانت تذكرنا بالمفهوم الكسبي «دخول المشرعة». والقطعة التي سوف أركز عليها ليست قلة الاستخدام الإحصائي للكلمة في القرآن، فالمحقق أنه مقيد بالإشارة إلى التقانون المقابل «الواقع الجوهري» (الحقيقة) ودول هذا الموضوع يعرف الجدول الدائم بين السنة والتصرف وهو جدول ولا يطينا هنا وإنما ما نريده هو أن نقول بأى معنى نعيد قراءتنا للكتاب حتى يتحولنا قادرة على أن تسهم في توضيح الحوار الملح.

(٢) الحوار الزائف حول العلمانية.

فلنكرر ونذكر أن الإسلام يطن عن نفسه وإيرادته أنه دين علماني ويستخلص ذلك من غيبة الكهوت الككنسي بدخله وإن كان ذلك لا يطبق إلا على السنة، لكن هل نستطيع أن نصف منظومة بصفة العلمانية، والله الشامل فاعل - في صورة ممكنة - في جميع أفعال الحياة.

وبالطبع لا أنكر هنا الاتهام الخفى بالقدرية التي تعارضها عديد من دعوات القرآن إلى الحرية والمسئولية الإنسانية إذا كان الإسلام حقاً يتسامح سؤالا في القدر للمسيق فإن الله «Jansénistes» عدنا عرفوها أيضاً، وهذا ليس مجالاً لاستهلال الحديث في الميتافيزيقا المتقارنة لأنه صاحب تطبيق رجودي مباشر، فالتدبير الإسلامي له تأثير أكثر وضوحاً وأكثر تحديداً في الإسلام منه في المسيحية المعاصرة.

وإحساناً للحق كان الرسوخ والذين الديني في المجتمعات الإسلامية بدون شك أقل وضوحاً في الزمن البائد لكنه ما زال قابلاً لأن يفهم ببسر في مستوى الجماهير وعند بعض النخب.

وتكمو علمانية الأمر الواقع هناك رغمًا عن ذلك. منذ قرن إلى درجة أنها غيرت في صورة كبيرة وجه هذه البلاد وكثيراً من سلوكياتها، وبالطبع تعارض قطاعات عريضة - في الرأي - التشجير، لكنها تعارض أغلب الوقت في النظرية وليس في الواقع، ويبحث الجدول النظري، وكما سبق أن رأينا من خلال أسئلة حديثة، يحدث للنظرية أن تعيد فتح الواقع. على كل حال يؤثر الأصوليون الذين تحركهم قناعة كبيرة بشكل عريض في الجموع وما زالوا يرون في العلمانية هادمة التجانس الذي قد يؤسس الإسلام، بين الإسلام وبين مقولات الإلزام الاجتماعي الأخرى.

ولنقل الآن إن الفقه الإسلامي كما رفع كرامة للحرب، يجب أن نحتجب له - ليس فقط - قيمة المذكورة والمقاومة،

إعادة قراءة القرآن

الشجاعة، وإنما فقط ثمرة العرض، وربما يحاول الفصل الذي أسأله، أن يتعمق إلى مدى أبعد، وليس سبب ذلك أن الكلام القرآني لا يقبل ذلك النوع من المقاربات أو مقاربات من نوع آخر، وإنما نرجو أن تكون المقاربات - في الوقت نفسه - أكثر جسارة وأفضل بناءً. وبالعكس، يفترض الكلام القرآني هذه المقاربات، وعلى كل حال، الكلام القرآني هو الذي هدى واستهدفه دراستي ومن الآن فصاعداً، سوف أبحث بمضمير المتكلم.

أ - الحقيقة أولاً

يكرر القرآن ثلاث مرات السورة التاسعة، (سورة التوبة، الآية ٣٣) (سورة الفتح، السورة التاسعة والأربعين، الآية ٢٨)، (السورة الواحدة والستين، سورة الصف، الآية ٩)؛ «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، ويقرأ المفسرون بروح الفتح الفتح السهل وكأن المقصود من «كله» مجموع أو كل الأديان، فليغفروا لي، فلا يقر للحو قراءتهم. فغفرت الجملة لا تطلق على عنونها الأخير، وإنما على المجموعة المتوسطة «دين الحق»، ولنتعرف بأن جعل «النص» إلى جانب هذا الأخير «أو تلك الأولى، على الدين كله» يملك ما يكفي لإزعاج المثاليين والصوفي مصلحاً للصواب مهما كان تردده على المطلق. غير أن من يكفي بمنحدرات الصلة المعتدلة سوف يلحظ أن الحقيقة البارزة في هذه الصياغة تؤكد نفسها، ليس فقط في علاقتها بجميع زواجات

والدراسة، ويجب أن يلتزموا بدورهم «كربانيين»: هل نترجم «بروحانيين»؟
للخاني (٨٨، ٢١، ٢٢) تحدد وظيفة الدين (٤٤) نفسه: الذكر في مقابل السيطرة، بل كان المقصود هو الرجل الذي كان المفروض أن يتقدم قريباً أول دولة إسلامية: وهل لم يكن ذلك قط رغماً عن ذلك، كما نعلم، سوى «ثيوقراطية» سوى «أوليغارشية» الكهنوت..

وفي ختام هذه الملاحظات السريعة التي ميزت هذا الفصل نقول: إن القرآن يعطى إلى المجتمعات التي تدين بالإسلام حتى الآن الإمكانات الأكثر تنوعاً التي قد تشعرها الدراسة حين تحاول الدراسة أن تحلل القرآن من ناحية - ما أسماه إقبال - «المباشرة والكمال، أو من ناحية مباشرة وظاهرة الكمال، ويؤثر المباشر والكمال معاً المحتوى الذي يعطيه المجتمع للإيمان والعقل والواجب، ولم تستنفد النصفحات السابقة تماماً محتوى الصاروخ الذي يحمل الديناميات الروحية، لكن عدداً من السلام تقطع وتفتح بدايات خلافة للمبادرة الإنسانية وإمكانات التدبير الأولى، ومن بين هذه الإمكانات يوجد ليس فقط الإيمان العقلي، لكنه الإيمان الذي يبدو في الوقت نفسه في النص أكثر إخلاصاً لزماننا» (٤٣).

الفصل الرابع: إسقاطات

اكتفينا حتى الآن بضبط مجموعة من الإشارات المأخوذة من القرآن نفسه، وقد ضبطناها بالاستناد إلى تفاسير تقليدية. وإذا بدأ تسرب عنصر جديد مما سبق فالحقيقة أن ذلك لم يكن ثمرة

فقد صاغ بلا أدنى شك هذه الشعوب ساهر الليل في الزمن الاستعماري. وإنما أيضاً قيمه المعرفية والإنسانية في المعنى المرض، وعلياً أن نتخذ الاستخدام المشوه الذي يقوم به البعض أحياناً لأنه استخدام سفسطائي، ويعد إعادته إلى مصادره فهو يترجم بالطبع ويظم وحدة المعنى الذي نفهم منه حقاً أنه يستطيع أن يبين كملاص تقسيمات العالم الصناعي العاجزة، لكن هل كان يجب أن نخلط بين عدم التقسيم وبين عدم التمييز؟

هذا هو مرط الفرس.

يرفض عدم التمييز. بزعمة الهريرب من الاختلاف الوظيفي للاجتماعي - علامة وصورة الأرملة الحديثة ويرفض تلازم التحليل كأداة فكرية ولأداء تجديدي.

ونراه يحتمس - في خطورة - بالأصل ويخلط التمازوية روح الأمثلة، غير أن قراءة بسيطة للقرآن تبين أن الإسلام الذي يعرف نفسه بأنه «فصل» أو «معيار» أو «فرقان» يلج دائماً على العقلانية والوضوح، والتفصيل، (التفصيل) ويميز بدقة المفاهيم التي يطولها إذا كان يزيد، في الوقت نفسه، أن يكون صالحاً للدين والدنيا (المجال الدنيوي والمجال النديوي) هذا لا يعني أنه يريد ما مخلوقين، فهو يدعو بالعكس إلى تربط تصوراتهما كما تدعو إليه وأو المصلح ويخلطهما، وتدعى أن هذا الضار الثاني أكثر كلفة من قبل خصوم العثمانية، وسأذكركم - على كل حال - بتصنيف جديدين بالأمل.

الأول (٧٩، ٧٩) يحرم ناقي القانون بسبب التمرد على السلطة في التعليم

الشعائر وإنما أيضاً في علاقتها بالدين في المعنى المشترك للكلمة، ويرجعه عام بالمعنى العام، بل والمذكّر، وهي من المبالغة في شيء، أن نرى هنا تحدياً جزئياً وأكثر حدة بداخل هذا التحدي العام، الذي به هوّ الروح القرآني عالماً كان قد غرق مقدماً في الشك واللام.

والمطلق الذي يوحى به لفظ «حق»، لا يقابل بالطبع الإله الشخصي، لكنه لا يتضمنه بالضرورة. وتستطيع إذن الآية أن تشجع المؤمن إن لم يكن على الطريق الصوفية، فعلى الأقل هي تشجعه - ونكرها - على المذهب الطبيعي - بل تشجعه على اعتبار النص مدافعاً عن شكلٍ معاليٍ للحقيقة، وقيمة المطلق قد تكون بالضبط ما قد تميزه حقيقة حقائق البثورة الإنسانية التي يطبقهما النسبي والمتقدم.

وفي الإطار الفكري نفسه قلتم تبر ألفاظ مصدر (ص. د. ق)، والصدق هو روح الحقيقة والوجه الذاتي للحق، «التصرف على هذا الأخير، طهارة، هو ممارسة التصديق»، وصفة التصديق «الملازمة للخليفة اللاحق أبي بكر هي هذه الفضيلة..»، وبالتالي ألم تكن مهمة الأنبياء التالين، الأولى هي التعرف على نضال سابقين الذي كان - دائماً - منصرفاً للحقيقة ومكثراً؟

اجتبتنا في الفصول الثلاثة السابقة، استخدام المعجم المعقد لبعض التحاليل الحديثة وللمعترف الآن على أساس الخبرة، بأن تعريفات علم السيميوطيقا في ذروة ازدهاره تساعد أكثر على فهم الملامح الأساسية لتشكيل يقوم عليه

مجموع النص، والذي يحتل فيه صراع الحق والباطل المكان الأكبر، الحق والباطل يتصارعان فيه، ليس فقط لمواقف أو حجج، أو إشارات، لكن من خلال كائنات حية. وهكذا فالمؤمنون يتحارزون مع مختلف أجناس الخصوم، ويتحارزون حسب مختلف أنماط اللغوية.

ويقف المؤمنون إزاء الوثنيين والمشرّكين موقف التناقض المنطقي، وتنخفض حدة هذا التناقض إلى تماكس بسيط - بالمعنى الذي يحدد المنطق لهذا اللفظ - في حال «المتناقضين» الذين يظهرون وكأنهم مؤمنون، لكنهم ليسوا كذلك في الحقيقة: Hypocrites. (هذه هي الترجمة المعنوية) تحرك سلوكياتهم المروعة بين جميع اللايقينيات والتقسيمات الناجمة عن ازدواج الوجود والفعل والكلام، وفي النهاية فهم يضمنون إلى جانب الباطل لأنهم ليسوا ما يقولونه أو هم فقط بطريقة متزعزعة وزائفة. غير أن هناك خصوصاً آخرين سبق أن لمسه الحق ويقرأ به، لكنهم يرفضون ويخفونه، إنهم الكفار (المفرد: كافر، وهو لفظ مستخرج من مصدر يحى: «يخفي»، «يخفي») وهؤلاء الكفار لا يقدمون أنفسهم إذن كمتناقضين وإنما كمتضمنين للاعتقاد من ناحية الباطل: انحياز للثاني رغمًا عن الأول.. إذن فهو يمثل تدهوراً لوثنية.

ويسمح هذا التصنيف التسريع بأن يعرف تحريماً أفضل، الفئات الثلاث التي ينقسم إليها الخصوم فيما بينهم، وهو

التصنيف الذي أثاره الصراع على الحقيقة، ويتكفى البعض بالمرض معارضة مستقيمة بالمستوى الابتدائي وكأنه افتراض وهو الأمر المتوقع لأنهم يرون النزعة الإحيائية العربية القديمة وقد يكونوا كارهين من أمثال أبي جهل أو مزاهين من أمثال أبي طالب فيسلموا وينقل كل شيء، ويبدو البعض الآخر والأكثر تدقيقاً في الواقع، الأكثر خطورة، أنهم فيما يبدو أكثر اقتراباً، ففي المدينة سمحوا لكن من يدري؟ ربما خير من كل مكان، هم من أهل «الظاهر»، أهل الطريقة المواربة لتعريب الحق. تعرفنا على المتناقضين، وأخيرًا يظهر الكفار طامعاً ثانيًا فهم رافضون وليسوا غير مؤمنين، هم ملحدون وليسوا غير مؤمنين، ولكنهم غير راضين عن مناقضة النبي (ص) يكذبونه، يخفونه، يتصلوا منه، بل يقولون أكثر من ذلك: «يقولون عن الله الكذب».

وتقع هذه الألفاظ الأربعة ضمناً في شكل «المربع السيميوطيقا» (44) وبالطبع فإن تطبيق هذا الشكل يسمح بتوضيح مراقبتهم، وكل واحد على حدة؛ وذلك أفضل من التدرجات، التي تقدمها بغور تمييز لأسماء المعارضين للنبوة «غير مؤمنين»، «غير متقين»، «كفار، إلخ...» وقد سمح اللجوء إلى مجال علمي حديث بملاحظة الدقة القصوى لكلام يبدو في الظاهر غامضاً في موضوعه مختلف عوامل الصراع على الحقيقة. والأمير السلازم لذلك أن الألفاظ المقصودة أصبح من الممكن ترجمتها - فيما اعتقد - على نحو أوضح.

إعادة قراءة القرآن

(ب) الحقيقة تؤكد نفسها كنوكيد

بذل القرآن مكان كلام الله للمشهور وهو يتحدث إلى موسى: «أهيه الذي أهيه» (خروج - الإصحاح الثالث، ١٤) (٤٥) بعبارة أخرى:

«إني أنا الله لا إله إلا أنا» (السورة العشر - سورة طه - الآية ١٤) والرابطة في الحالين مستترة في العربية وراء جملتين اسميتين قصورتين والذبرة تحملها المعادلة الموضوعية بين أنا الإلهي واسم الله، من ناحية ووجدانية الإلهي من ناحية أخرى، لكن في الجملة الإبراهيمية، يتكرر فعل الكبرية الذي كان يحمل الذبرة، وتعلم أنها غيرت الفكر من التبلانية إلى مهموم، من أساتذة باريس في القرن الثالث عشر إلى شيلنج ومابعد التفسير اليهودي والمسيحي، وبالطبع الأمر نفسه يميز في الإسلام، حيث تأكيد الله الذاتي يقع بين علم الوجود الخاص بالحق وحقيقية البلاغ: «إنا لعصادقون» (السورة السادسة سورة الأنعام - الآية ١٤٦) وبالتالي لأن الله هو الحق، فالحقيقة تعان عن نفسها بنفسها في قيمها الموضوعية والذاتية في أن وهي تتكرر في الوقت نفسه بالتصور وبالصورة والتكرار يؤكد هذا الرأي، وهكذا ففي السورة الواحدة والخمسين - سورة الذانيات - الآية (٢٣): «خوب السمام والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تتظنون، أو في موضع آخر، في السورة السابعة والثلاثين، سورة الصافات - (الآية ٣٧): «هل جاء بالحق وصدق المرسلين، وهل هناك في هذا الكلام تنازل لتكرار اللغة كما قد

يكون الحال في الوعظ الذي يحتوى عليه الخطاب أغلب الوقت! نعم ولا، سدرى بعد ذلك، لكن الإلحاح وعلى إظهار الحق» (كما قد يقول علماء (السيميوطيقا) الذي يؤكد نفسه بنفسه يجب أن نسجله.

ويبدو أن الله يفعل في هذا السياق بالطريقة العكسية للولاني [إبيمينيد، فيعد أن وضع هذا الفيلسوف في مقدمة القياس الكبرى أن جميع الكريديين كذابون، أصاف في المقدمة للصغرى، أنه هو نفسه كريتى. وبالتالي فقد مهد لدورة منطقية بلا نهاية تضاهي لعبة المرايا التي تتكرر الأولى في الثانية (٤٦) هذا التشكيل غير النهائي، والذي نعيد كشفه أغلب الوقت في أشرطة القديسين المغاربة لا ينقص من السيف الفعالية في القرآن.

ويقول القرآن «شهد الله أنه لا إله إلا هو» (سورة آل عمران الآية ١٨)، والله هو الحق المبين» (السورة الرابعة والعشرين - سورة النور - الآية ٢٥) وعن السورة الثالثة والأربعين - سورة الزخرف - الآية (٢) تعجب الزمخشري لحانيته بالجنب الذي تشير إليه هذا (٤٧).

والتشكيل الآخر غير النهائي هو السجام للنص بالهائية، ولاحظ الجميع تكرار الأمر: «قل إن، الذي يأمر به الله نبيه وهذا الأخير يستمع إلى الأمر الذي يأمر به الله، وفي كل مرة يكون التقصود منه حجة يهاجم بها خصوماً أشداء بالضرورة. وقد يتغير الشكل، لكننا ما قلنا أن نعود بلا توقف إلى البنية نفسها فيجعل الله النبي (ﷺ) يتكلم بمعنى أنه يحدث نفسه بجمل النبي (ﷺ) يحدث

نفسه.. الحديث عن من؟ عن الله، وفي هذا، ماذا يفعل؟ يبلغ، إن عليه أن يبلغ، وماذا إذن؟ كلاماً خاص به، بل إحدى صفاته وباختصار، هو نفسه غير أن الرسالة إذا كانت مطلقة لا تقتصر أبداً على هذا النوع من اللامبالاة الذي قد تتضمنه أسسه في الأزل، وهو يبلغ ليس فقط مضموناً وإنما كذلك فيديومولوجيا ظهوره، ومن هنا اللجوء المتكرر إلى الجدل والإجاء الحديث، ومن جانب آخر سبق أن ذكرت تكرار مواضع الإحالة الذاتية أو الميتافنص - إذا جاز التعبير - وعلى كل حال فهي تحتل مكاناً مهماً في الكتاب. وهكذا فالمرحلة في السورة الثالثة والأربعين (سورة الزخرف، الآية الذاتية)، والكتاب المبين، تمتد إلى آيتين في النوع نفسه فالكتاب مكتوب بصيغة عربية ويبلغ من الروح المحفوظ الأزل، أثار هذا الشكل القدماء، وقد لاحظ ابن القيم أن «الحق ذو تبيان، وهي تقريباً ألفاظ السورة الرابعة والعشرين (سورة النور، الآية الخامسة والعشرين) (٤٨).

ومن، اللقمة الفكرية التي دائماً ما أثارنا، والتي تميز القرآن - إن لم تكن مخطئين - شاملاً عن العهد القديم والجديد.

وهناك عوامل أخرى في الخطاب القرآني تلعب أدواراً أخرى من التوكيد، وبعضها يتصل بفاعلية الوعظ نفسه، إنها مشكلة كبيرة كما نرى. لن يؤمن من قوم النبي (ﷺ) «إلا من قد آمن! (السورة العادية عشرة، سورة هود - الآية الثالثة والعشرين) «من يؤمن بآياتنا،

(المسورة السابعة والعشرون - سورة النمل - الآية ٨١) فالآيات التي على الأرض لا تذهب إلا إلى (الموفقين) (المسورة الواحدة والخمسون - سورة الذاريات - الآية ٢٠) وكذلك! إن الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله، (المسورة السادسة عشرة - سورة النمل).

إن ماذا؟ إنها قدرية تشبه «الجانيسمست» الديني عندنا! القدرية كما بولغ في ملاحظتها! وقد لا يكون ذلك سوى فرض يفكره الميتافيزيقي. والواقع أن المفروض يقوم على منهج من التريط المؤكد لنفسه وقد سبق أن وضع بأسكال في ثم يسوع هذه العبارة: «لن نتحدث حتى إن لم تكن وجدتنى، وما لا شك فيه أنه هناك ثريات ظاهرة في التعبير عن المطلق، ولذهب مذهباً أعمق، إننا لا نلاحظ فقط «الدوائر الدلالية» - إن جاز التعبير - على مستوى المدلول وإنما كذلك على مستوى الدال وإذا كان ذلك صحيحاً قلنا ما في الأسلوب القرآني يقوم على «الدوائر الدلالية» ويجب أن نضعها في مكانها ونستشهد دون تمييز بال تكرار الفكرى أو بتكرار الجملة: آخر الآيات المشككة، الانتظامات التي يهاد تكوينها. أحياناً - في آخر المسورة يجد نغماً! والتطور الذى يعيد دلاليها آخر المقطع إلى بدايته! رد العجز على الصدر... إلخ... وقد يكون هذا هو المعنى الذى قصده، معاصرة في مقارنته جريان القرآن وموج البحر.

وهل يجب أن نذهب إلى أبعد من ذلك! ربما لا يكون الجد ولى في مختلف أشكاله سوى تقريب للمفعول نفسه، غير

أنه حائل في القرآن إلى درجة أن تعريف القرآن للمعراج عملاق لا يبدو في غير موضعه. وهذه الملاحظات المؤسسة على دراسة النص، والتي أطرحتها على المتخصصين قد تعود إلى تقارب لا يجب أن يخيب آمالهم في غير زماننا فالإيمان أولاً «نذكر» وأن عودة، وقد ظهر قبل نزول القرآن رسائل أخرى، وكانت تحوى على تعاليم جماعية تغطي جزءاً لا بأس به من التاريخ الإنسانى، ويحوى الشامل في هذه السابقات الدروس في نفس كل منا، إنه أيضاً إحياء للذكر، ومن هنا أيضاً الدواصمات كالدواصمات الإبراهيمية أو الحنيفية ونص الإسلام، للامتثال بهحدد لنفسه غاية فيها شيء من العود الأبدى، لكنه يعطى لهذه الحركة معنى أخيراً، وهذا المعنى تاريخي وبالقدر نفسه أحرى.

ج - لقاء الألى والزمنى.

وبالفعل فالنص لا يسجن نفسه في إعلان عن الله غير المتغير، لكنه يعبر عن المصير، ويشكك ولا يخصص موضوعه إلى الإحالة الذاتية وإنما هو يتحمل مسؤولية نقل الرسائل الملموسة، وإذا كان المصير يتجه إلى الله - حسب العبارة المتكررة - عديد من المرات فلا يعنى ذلك أن المصير موجود.

يقوم الوحي الإسلامى على غرار أشكال الوحي الآخر بإقامة اتصال بين مطلق الله وبين نسبية البشر ولا تبقى الحقيقة جامدة غير متحركة وليس القرآن شريطاً كشرط موهبيوس حيث قد يعنى الألى عن نفسه أمام الإنسان وكأنه دوران حول الله أو عودة محض الله إلى

الله. وبالفعل تتخلص الحركة من لقاءات مع موضوع خلقه.

وسبق أن حاولت أن أصنف في الفصل الأول جدلاً من هذا النوع بدا لي الوحي أنه في الوقت نفسه بنية وظرف، هناك القليل من المواضع في القرآن - سبق أن قلت لا تتقاطع سلسلتان من المعايير، والنص الأول يقلل مواقف أساسية فيما يتصل بالله والطبيعة والإنسان والبعض الآخر، اعتراضات تضع هذه المواقف في معيش المجتمعات والأشخاص، لكن المواضع الأولى والثانية تتقاطع ثانية في الرسالة وتعبّر عن نفسها في لغة موحدة.

ولاحذر، هذه اللغة لا تتمتع فقط بقيمة أدائية. ورغماً عن أنها تسدوعب توسطاً، لا تضع نفسها أبداً كوسيلة، ولتدقق، بصرف النظر عن أنها تمارس اتصالاً، فهي تعرف نفسها بوصفها البلاغ نفسه، وهو الأمر الذى يعطى مكانة ممتازة لأشكال الرسالة ومضامينها في عيون المسلمين، لأن القرآن يعطى لنفسه - بصراحة صفة الناقل في اللغة العربية لشذرات أصلية وأولية، غير أن هذه الصيغة بالفعل، واحدة من العمليات التى سبق أن وصفتها بالذاتية، تشمل مغامرة نقلها، وبالتالي فهي تضم تفاعلاً بين نظامين متكبين تمام التفكير فيما بينهما. والمشكلة الميتافيزيقية الصعبة التى قسمت لمخبرة طرية فى سياق القرآن. علم الكلام الإسلامى (هل هو مخلوق أم قديم) إنما هي غير متصلة عن استثمار المطلق للزمانى، ونظم أن الجمود المسمى قد انضم إلى الرأى الثانى

إعادة قراءة القرآن

يزودني بشيء مختلف تماماً عن خليط تجميسي.

وهكذا فالراي يداخل في سياق الحديث عن السورة الواحدة والأربعين، (سورة فصلت - الآية الثانية) أطروحة أنصار القرآن المخلوق والمقصود - حسب ابن تيمية الذي أفاض في الحديث عن هذه النقطة - جوهر ونوع اللغة القرآنية وليس خصوصية الأصوات التي من خلالها يعبر عن نفسه^(٤٩).

لئن الصعوبة لافتة وقد دفعت هذه الصعوبة في السابق عالماً في الإسلاميات باكستاني معاصر هو **الفلور رحمن**، إلى مواقف ثنائية أثارت الضجة في بلاده، والاستشهاد بالتمييز السوسري بين اللغة والكلام لا يقتضن بالعكس أي حوار من هذا النوع، لأن اللفظ الأول والثاني يشيران إلى موقفين في موضع واحد، وبالأحرى تأخذ الفرضية بعين الاعتبار بديهة وجودية من المحال نسيانها، بمعنى أنه في نظر الإنسان المعلم العربي، يعبر القرآن عن نفسه في الوقت نفسه، في عهده اللغوي الإنساني وفي لغة مختارة إلهية، وتقدر أخيراً شرطاً اقتصادياً للإمدادات التي تثيرها اللغة القرآنية عند النحاة. وقد يكون ذلك نوعاً من الضجيج، الضجيج الذي تذكره نظرية الأخبار، إما أن تنتج هذه القرابة عن العملية الميتاتاريخية للتزويل (موقف الاعتقاد) أو أن تدخل بين هذه الإشارات التي تساهم في تصديق «محضر صوت» ثان وأخر بجوار الكلام اليومي ويستعجب خطاب الحقيقة^(٥٠) (موقف مائل إلى الموقف التاريخي).

الدور من التفات أو التفكير. يقوم الكلام على الضرورية والنسق والنقل والمفعول وتقوم اللغة على النموذج والنظام، ألا يمكن أن نقول إن في القرآن، الكلام عربي وقرشي (إذا سلمنا في هذه النقطة بالأطروحة التقليدية) في حين أن اللغة العربية قرآنية حضرية؟ وماذا يعني هذا اللفظ الأخير؟ إن الصفات يلحقها الاعتقاد بالروح المحفوظ في حين أن ملمحاً تاريخياً يلحقها بالدورة الطويلة ويتصور أكثر بروزاً للغة والكرنى وبالبعقيرة الفردية والجماعية. وفي الحالتين تعارض اللغة للمتحررك والظرف وعرضية الكلام...

ومما لا شك فيه، أن الافتراض سالف الذكر قد يجذب إليه صراخ الفكر الجاهل الذي يمثل عنده أي إشكالية زيادة عن الحد. وقد أومه ثوري على ضعف أكثر جدية هو أنه يريد لنفسه أن يكون علماً وفي الوقت نفسه يسلم بفكرة جامدة ليس على البحث العلمي أن يسلم بها ولا حتى أن يرفضها. لكن البحث العلمي يستطيع أن يسلج إلى حركة مكسوكية بين فلسفة العلوم والقيم.

هل الأخذ في عين الاعتبار بالواقع الثقافي، تفسير الواقع الثقافي - والمقصود هنا التزويل - أصعب المناهج؟ فقد كف العلم عن أن يكون أحادي، أقصد أوروبياً مركزياً فالنظريات الدخالية خصوصاً حينما لا تفعل سوى أن تفسر وقائع دقيقة - تستحق من جانبنا أن نهتم بها أو أن نحترمها، حسب الحالة وهذا هو ما جطني لجأ طويلاً إلى المفسرين، سائلهم أن

غير أنني لن أدخل في جدل، بصرف النظر عن النظرية السلفية، يرجع إلى تحليل الاتصال، وربما أفاد تركيب النص في إضافة عناصر أخرى والاستخدام نفسه للغة في الرسالة الإلهية يجعل المتحول في الأزلي، لكن العكس ليس أقل حقيقة.

ومهما كانت دراسة هذه الرسالة بطيئة التقدم من زاوية اللسانيات الحديثة، فهي تكشف عن عديد من التفارقات بين نطاق التعبير بالوصوح والبساطة من ناحية، وعوامل أكثر سرية كمطلق الجمع والدلالة الطبقية والتعقيد والغاية، من ناحية ثانية.

وكانت الخطابة التقليدية المعنية أساساً بالبهاء اللغوي، لكن الراعي بالتجاوزات ومجموع لفظ الإعجاز، يصف هذا اللفظ كما نعلم بصفة «غير القابلة للتقليد» مفعولات الوصول بالقياس إلى الدجاعات السابقة واللاحقة لغة قرشي. وقد تفسر لسانيات **ثوموسكي** هذا النوع من الملاحظات بالتشديد على الاتساع الاستثنائي للمسافة المتولدة من البنيات العميقة للخطاب وبين إنجازاتها الأخيرة. ويكرر أن العقيدة الإسلامية تفسر المسافة نفسها بالذلول السماوي وهي الصورة التي تربط - في معجم أكثر دينوية - المفردات العمودية، والوصلات، والقياسات كما نتذكر جبر الوصف الأسلوبى على أن يلجأ إليها أيضاً.

٥. افتراض اللغة والكلام.

قد تفسر الفرضية السوسرية السهمة إلى الآن والتي تميز بين اللغة والكلام هذا

هـ - إزالة الأسطورة وقضية علم الوجود

وبالتوافق - إن جاز التعبير - مع اللقاء للفكر، ينسق القرآن ثانية، دائرة الهورية الجهرية بالمعالجة التي يعالج بها الأساطير الإنجيلية. وسواء أكان النبي إبراهيم أو نوح أو يونس أو موسى فالقرآن يحول الأساطير إلى حوارات حافلة بعلم النفس الخاصلى وبالشكل وتريد الدبرة أن تكون حكاكية ودرامية. والأمور تجري وكأن القرآن ربما يفعله على روايات مربوطة عن قرب دقيق من للتوراة - وفي التقاليد المقدسة - بلجا في هذا السياق إلى الحرفية - هذا من ناحية الشكل أما من ناحية المضمون، فقد يكون المقصود إزالة الأسطورة - وفي رواية كرواية السورة الشامة مشيرة - (سورة الكهف) حيث يجد كثير من القراء أصحاب الانتماءات المختلفة غذاءً لأدب القداسة التوفيقي، تبدولى بالأحرى أنها تخرق الأسطوري بوصفه أسطورة، والمسكوت عنه في الآية للناسعة: «أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا» هو الجواب السلبى الذى تبرزه الأيتان السابقان، السابقة وللشامة السيطرة الإلهية على الظواهر الطبيعية شيء أكثر دسمة من المغامرة العجيبة^(٥١) مثل آخر وواجد من أكثر الأمثلة وضوحاً يقيمه إبراهيم برفض النزعة الإحيائية. وملاحظات العقل المعنية وينتهى إلى كسر الأصنام فى مشهد لا يخلص من السخرية!

أما فى ما يخص موسى فهو يهاجم عبادة الإنسان ثم السحر والخرافة التى يجب أن يقتلها من عدد شعبه، وقد بدأ

الإيمان الإنجيلي بإنقاذ العالم من أوامه^(٥٢) ويوصل الإسلام بقوة فى الاتجاه نفسه. ونادراً ما يستخدم القرآن المصدر (ق. د. ص) فى حين - وهى شبه المفارقة - يكرر مائة وخمسين مرة وأكثر، المصدر (ص. ل. ح) والذي يجبر عن «المفهوم الأخلاقى بالفعل المخلص، والاتجاه نحو التبرير».

وإذا كان القرآن قد أزال قدسية العالم وأسطورة الإسرائيليات فقد جعل أيضاً الإحساس بالطبيعة إحساساً وجودياً - إذا جاز التعبير - يندفع بحرارة فى الشعر القديم وهو ملء بالنزعة الطبيعية^(٥٣) دون الأثر الدقيق للمحاكاة فى سبيل تمجيد أعظم للإله الواحد وتحويل الذى (ص) أمامه مشهد من الخيال الفنى، المندفع فى الصحراء، وقد يحىي التنوع الكونى فى ذكرته الحرية واحدة من هذه الصور التى تمارده والعريضة على كلام الشعراء الغنائيين.

ورغمًا عن هذا الكلام فهو يرفضه نصف رفض لكيلا يستقبل سوى الرمز العظمى، رمز النزول (المنجم) اللوحى (تنجيم) ثم يجاوز هذا كله إلى المدى البعيد، تنوع العالم بالنسبة له هو تنوع اللغة والجمل، والدليل هو الاعتراف الغريب فى السورة الخامسة والثلاثين، سورة قاطر، الآية (٢٧): «لهم تر أن الله أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها وفى الجبال جدد بيض وحمر، مختلف ألوانها وغرابيب سود، ويستطيع أن نظم بما كان ممكناً أن تثرر الأحاسيس القوية وبدون شك الروائية فى قصبة الثابفة أرقس بن حاتم.

من الشعر العربى القديم، لم يفقد القرآن، لا النزعة الغنائية ولا اللون ولا حتى أحياناً الجور وبأساليب - ظاهرياً - أبسط، يذهب القرآن أبعد من الأغاني فى إدراكه للطبيعة والحياة، إذ إنه يتذكر قبل السقراطيين ويعطى براهمين الحس الحارقة - دلالة متصاعدة. والمقصود هنا الوزن، تنتهى الصورة الطويلة، سورة ٢٢٦، (سورة الشعراء) إلى الحكم بالفشل ومن جانب آخر يعتدل على القدر على سارقى الإشارات، ويستخدم القرآن البحار الطبيعية للبرهان على حسن أعمال الله، ويسعد الطبيعة إلى دليل ولكن إلى برهان وذلك دون الحد أبداً من كفافهما، كذلك تذكرنا كثير من هذه المقاطع بقصيدة پارمونيوس عن السقوط فى الزمان واتساع المضمارات. «لا يبقئ سوى طريق واحد نستطيع أن نتحدث عنه، الموجود على هذا الطريق ليس غير العلامات الجديدة، لأنه لم يولد فهو لا يقبل أن يزول، وبالفعل هو من بداية قوية وغير قابلة للفساد وبلا نهاية وأبداً لم يكن وإن يكون لأنه موجود الآن ويكامله فى وقت واحد، أو فى إهاب واحد، ما هو السيلاد الذى نستطيع أن نبحث عنه؟»^(٥٤).

و - المطلق والزمان

إن يشهد القرآن أساطير إنجيلية ووصفاً غنائياً بالجزء إلى الحرفية فى الحال الأول وفى الحال الثانى بالتصعيد ويقوم على منهج يقطع مع الوحدة المقدسة للجوهر لصالح وصلات مع الموجود الذى علينا أن ننظر إليه وأن نغيره وإحدى هذه وصلات موضوعية،

إعادة قراءة القرآن

فحين يكون المقصود العلاقات مع الزمان المفهوم في سيرة وتكون إحدى هذه الوصلات موضوعية حين تتصل بالزمان المفهوم في سيرة وفي تقطيعه إلى لحظات منقطعة.

وسبق أن تحدثت عن مواضيع تذكر إما بالنفمة المنحمية أو بالنفمة الزمنية ومعارك الإسلام الوليد ومن هنا يجد المستمع نفسه مقوداً خارج أزلية تبعاً بالعذاب، إذن ويخرج منها ويخرج من المدونة التاريخية الأكثر جاذبية (٥٥) غير أن الأحداث لا تولد بالطبع إلا بالإيهام أو بالرمز.

ولا نستطيع أن نتعرف عليها إلا جزئياً، كان المعاصرون يميزونها في النص لإحالات إلى ما قبل التاريخ الأسطوري، حيث كانت توظف فيهم ترابطات أكثر إلحاحاً لأن أرضيتهم القديمة كانت تدعوهم إلى التأمل في أطلال المدن - صخر بأبواب علاقة في ككل مثناة في سبب هذه التصادمات بالحكايات والرموز الفردية التي ينقلها علم الحديث في عديد من الآيات وتتحب كثيراً من قراء اليوم، نصنها بالتشكيل على أقل تقدير وهي تذكّر العقبات للربط بين نظام وآخر، ويذكر القاسمي نحو ألف - موضوعات: طوبى (وهي تطابقاً في رواية صحيح البخاري، بمعنى أن وحيا يرتبط على نحو من الأنحاء بسياق مماثل ونطلق على هذه الترابطات صفة الأسباب، وهكذا فحب محمد (ص) لزيث بنت جحش يعطى الفرصة للمشعر أن يقضى على تقليد راسخ في

التجني، أو بمعنى أدق يقضى على المحرمات التي كانت تنتج عنه (السورة ٣٣ - سورة الأحزاب - الآية ٣٧).

وإذا اعتبرنا مجموع ذلك فالمقصود هو جهر آخر في عملية ميثافيزيقية محتملة، فحدد عن النبي (ص) بمبادرة مصيرها النموذج أو المرعطة التي قد تلعب دور القانون، وبالطبع فحقوق اللفظين المكونين للرابطة يجد نفقه هنا غير متعب لما هو عليه في مجال القرآن.

ليست هذه هي المرة التي ينتشر معها الروحي في الملام، ومن خلال الأمكنة غير المتناهية، إنه وعى فردى يتنازع به الوحي الإلهي ويرسل نموذجاً أو كلاماً، وفي الحالين ورغماً عن ذلك يستثمر المطلق جسداً ملموساً (٥٦) وتعتمد إنتاج إحدى هذه الروابط بين المقولات، وقد يقد توضعها بجلاء إلى جزء كبير من التفسير القرآني.

٢ - محاولة لتحديد التماسك بين المقولات

أأخذ القول بأن القرآن يجاوز التطبيق في أزمنة أو أمكنة خاصة بهجدية مبدأ إسلامي لم يفرض، هو أن نمس يهذى تعاليم صالحة لجميع الأزمنة والأمكنة، وتخلص - بالترابط مع ذلك - من الحدود المتوسطة التي فرضها كثير من المفسرين لشرحهم، وهو الأمر الذي يجعلهم يتراجعون أمام دقة هذا الأمر، ذلك من الموجدتين، ألم يذهبوا في مرة من المرات إلى حد التصريح بأن آية ما منصوخة لأنها لا تتصنع لتفسيرهم أو تناقض عاداتهم! ولحل هذه النقطة إلى تفسير

الرؤى اللفظ «منفكين»، في بداية (السورة الثامنة والتسعين - سورة البقرة) وهو يقول عن الآية إنها «أصبحت آيات القرآن، لكننا إذا نظرنا إلى الآية بإسعاد فلن نبدو غامضة إلا إذا تصورنا الحقيقة تصوراً جامداً، ولا يجب أن نخلط بين الجمود وبين الوفاء.

وتقوم مختلف وصلات المقولات التي سبق أن أشرنا إليها جميعاً في نظر المسلمين على مصادرة تجعل الإسلام مبدأ مركزياً له، هو أن الله تجلى في الزمن وعبر مواقف الإنسان، غير أن هذه المواقف كانت تتمتع بالتغير كأكبر قاسم مشترك منفصل، وهي مازالت كذلك.

وهكذا فقد أصبح تاريخ الشعوب القديمة عن قياس الرسالة والنسب والكتابة وأهدى الروحي نفسه كدرس أخذ غايته إعادة الروابط بين الفسيف والانساني في أفق نهاية العالم وماذا تقول سوى أن تاريخ الذي لم يحد ببساطة تاريخ الإنسان، فرض علينا ألا ننسى تاريخ الأرض والكون ضمن نظام فعال وفي اتجاه غاية! ولأصف أن اللفظ «أطواراً» يدخل في الخطاب العربي (سورة نوح - الآية ١). كذلك فكرة المصير Duree التي تتوقف أحياناً وتسرع أو تتخبط في أحيان أخرى، والرؤية التي قد تطلق عليها صفة الرؤية التطورية، صاحبة الصدى في مثل هذه المقاطع: «لكل أمة أجل» (السورة العاشرة - سورة يونس الآية ٤٩) وتتجاوز العقيدة إلى: «لكل أجل كتاب» (السورة الثالثة عشرة - سورة الرعد - الآية ٢٨) لأن الله يدعو ويبدل ويؤكد، حسب إرادة

الوحي، وأقصد هذا النقل المتحوالى والجزئى للأصل الذى يبتقى إلى الأبد فى داخله (السورة الثالثة عشرة - سورة الرعد، الآية ٣٩) لكن ماذا هل نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك وندفع النزعة النسبية التاريخية حتى نقلب ألفاظ الآية القرآنية وأن نقول: «لكل كتاب أجل» *Horresco Referens*، من من المفكرين الأحرار جرؤ على أن يلعب هذه اللعبة اللفظية القائلة: لا تبحث، إنه الخليفة أبو بكر (٥٧). إذن تخضع هذه التبدلات فى المكان والمصير إلى قانون أساسى، وهذا القانون الذى يبين تدخل الأزل فى الاختلاف وحركية العالم، يحكم التعبير وتطبيق قواعد الإسلام، يعطى هذا التعبير - فلكرها - لنفسه أغلب الوقت وكأن سببه حدث من أحداث الحياة، بإسقاط هذا النوع من الثنائية سيقضى نقلها إلى حدث فردى أو جماعى جديد «الخصوص»، وإن لم يكن الفلتاضى مكتفى بالقىاس؛ ولهذا السبب، غسل هذا النمط فى التقليد نقد الكثير من مفكرى الإسلام، وقد لاحظ - فيما يخصنى - أنه يركز على غير حق - انتباهه على محرك هو السياق الحدىثى الأصلى، وبدلاً أن يسقط القاعدة المعررة فى هذا النقل والمصوغة بتصميم فى لغة عامة على المواقف المتجددة أبداً كالمواقف التى تهدبها حياة العالم، يحرص على إعادة مثلى لإنتاج السابق، وأرى أن هذا تشويه للطريقة التى يربط بها القرآن للمبدأ والظرف فى ملفوظ للصواب. لأن هذا الربط ليس فى نسيج النص، سوى الربط الذى يعيد ربط سلسلتين من المعايير، السلسلة الأولى تابعة من التعبير من المطلق، والسلسلة الثانية من الظرف.

وإذا كان القرآن يربط على هذا النحو المتعالى والزمينة فيبدو إذن - ويتكون للنص - تطبيق ملفوظ الواجب على المواقف الخاصة، والقاعدة الذهبية للتطبيقات قد يوجب عليها إذن أن تقوم لأعلى تكرار قياس للفظين، وإنما على إحياء - بمساعدة النقل الضرورى - للمبدأ الذى يربطهما باستخراج قضائيهما المرتبطتين بتدور البسائط وتوالى المصور.

والحقيقة أن العلاقة التى فى القرآن تربط الملفوظ والأمر بالإحالات الخاصة وتضمنهما فى حروفية الرسالة.

وقد سبق أن شدت على أن حروفية الرسالة تغيرها إلى درجة أنها قد اكتسبتها تنصفاً وقيمة الدائم، غير أنها لم تصدر من خصوصيتها الخاصة ولا تعطىها الحرفية الإطلاقية التى قد تجبرها على نقلها كما هى، وتغييرها تغييراً طفيفاً من عصر إلى آخر.

وإذا كانت بانخراطها فى تاريخ المقدس أو الإنجاز النبوى يتمتع - فى نظر المسلمين بجدارة حديثة فهو أمر مشروع. لكن الامتياز لا يمكنه أن يذهب إلى أن يصنع فيها - الواجب مما يتضمن تكرارية كلية أو تقريبية، فالأسباب لا تشترط للرسالة ولفظ فقط هى مناسبات الملفوظات.

والواقع أنها واضحة علاقات زمينة، وبالتصبط لأن الحقيقة الموحدة ترجمت إلى روابط خاصة فى المصير العالمى فهى تبين قدرتها على صلاحيتها لأمكنة أخرى ولحطات أخرى من هذا المصير.

إذن قد يمرض الوفاء الحقيقى للتطبيقات على الفقهية أن يبحث فى اختلاف مقبول للسياقات الظرفية، ليس فى شويه العنصر الظرفى للتمودج فى تطبيق العلامة التى كان التمودج يطبقها، وهكذا قد يحى من جديد ما هو جوهرى فى العملية الأولية، ويمضى الربط بين لفظين تتفاوت قيمتهما المقوية وللأسف لم يستخدم معظم علماء الإسلام، هذه الطاقة إلا على نحو ضئيل (٥٨).

وبالتالى فقد رفضوا النقد لثلاثة أسباب: تخفيض مجال التفكير، والطابع الاستبدادى لمنهجهم، وأخيراً خجلهم أمام التجديد، فى حين أن القرآن كان يعطى لهم فى كثافة حارة إمكانات غير متناهية لخصيص الصلة التى تربط المطلق بالزمينة. وقد حرصوا على ألفاظ البداية الحديثة بدل الاهتمام بهذه الصلة التى كان ضرورياً أن تغسل. إذن كانوا يفرضون على أنفسهم تكراراً بلا نهاية ولا صيرورة.

الفصل الخامس: نظرية إجمالية

تفسر الوحي فى شبه الجزرية العربية، كما ازدهر الفكر الأيوئى عند اليونان فى اللحظة التى ترك فيها عهد الأسطورة مكانه أمام التاريخ (٥٩). وعلينا ألا نرفض المسلمين الحق فى أن يضمروا القرآن - ككلام إلهى - فى مرتبة أعلى تماماً من شذرات ما قبل السقراطيين.

وما يعنينا ليس أن نقارن بين اختيارات وإنما أن نبين ترابط الأمشاط. فقد بدأ الفكر اليونانى بالإعلان عن

إعادة قراءة القرآن

ناحية الامتلاك الجديد للطبيعة عن علاقات جديدة مع العالم والسيطرة على وجوده الشامل وهذا المعنى كان في مقدوره أن يبدو في وصفيته أفضل من وصفيته القربى أى فى علاقات هويته الأخلاقية من التقدم المادى بشرط أن يستوعب التقدم المادى تماماً لاستيعابه، فإذا كان صحيحاً أنه يستوعب ماكيناته ومحتجاته وتشكيلاته فهو لم يستوعب بوصفوه ترابطات التقدم المادى الإستعمارية والإجتماعية المنظور إليها من قبل كثيرين جداً من علماء الكلام باعتبارها غير متسجمة مع أسس الدين.

إن فمشكلة الإسلام الكبرى اليوم هى الطلاق الذى قد يتدهور بين مواقف العقيدة وبين السور الفعلى للعالم، بل السور الفعلى للعالم الإسلامى نفسه، يبحث الإسلام عن اللجوء إلى النقد التاريخى والنقد فى الحاضر، فهو لا يعيد لها قوتها الأصلية مع أن الذكر الحقيقى هو الذكر الذى يحول الذكريات إلى مستقبل، ربما تكون هذه هى العملية الإبداعية التى تربط بين الحداثة والأمسالة ويسود ضرورياً أمام هذه التجديدات التى على كل نظام فى العالم الزاهن أن يقرح حلولاً ممكنة، أية تجديدات؟ الثورة التقنية والعلمية التى من الآن فصاعداً تجتاز أطواراً جديدة، وتطابق هذه الثورة فى السلوكيات الفردية والجماعية والتوحيد المتخالف للكتب والتحديات المتولدة عنه فضلاً عن الصعود المترابط للخصوصيات وانهايار المرجعيات الفكرية القديمة وتطلع الجماهير فى العالم الثالث إلى مستوى المعيشة وحقوق الإنسان والحريات.

ويحد مجموع صفاته ما يجب أن نطلق عليه صفة الشخصانية، فالتكرار الملحوظ لاستخدام الضمائر فى القرآن تعبى بهذه الطريقة انجهاً معداً للجدل، غير أن الاتصال لا يصل إلى حد تقديم القراءين، ليس مطلوباً من الإنسان المسلم مثلاً هو مطلوب من المسيحى، المشاركة فى القدوس، وإنما المطلوب مساندة الاتفاق الراض مع الكونى^(١١).

ولا يوجد إذن فى الإسلام - لهذا السبب - دراسة لشخص، وعقيدة مصدقة تقدم نفسها كبديل أو مسطح لتصور وجودى لا هوئى أو فلسفى لله.

تنصرف الحداثة عن هذه المواقف^(١٢) وإن يكن فى الإسلام اليوم ملاحقة الدينى إلى جانب الوجودى بل إن يكون هناك حساسية الخطيئة على طريقة «مورياك»، وفعل تطور مختلف شامساً عن تطور الغرب فإنه بجانب الذعة الطبيعية تعيد الحداثة الدينية فى الإسلام كشف نفسها وتسقط إعادة بناء نفسها^(١٣)، وتحبى إذن معطى قرآنياً غير قابل فى حد ذاته للناقض، وبالمناخية أليس هذا ما فعله الإسلام منذ بداياته، كان يفعل ذلك باستيعاب جزء من المورث الجاهلى ثم باستيعاب جزء من مورث اليونان بعد ما يتم التصحيح المتعالى الدينى لكل منهما.

وصحيح أنه إذا كان غياب الخطيئة الأصلية يوفر الزمن كثيراً من التلق إلا أن التاريخ لأشك كان مفروضاً عليه أن يؤثر فى علم النفس الجماعى والوعى الفردي، إذن فالمسلم دين للثورة التقنية والعلمية الغربية بدوع جديد من الاتهام الذاتى، وهو سبب إصافى له يبحث من

الإشراق الأول للوجود و الذى يتع علامة، ثم جاء الوجود بعد ذلك وفى العالين - إن جاز التعبير - لكى يسحب.

يخفى الوجود عند اليونان نفسه خلف الوجود وعندما حمل الله - حسب القرآن - بيانه الخاص، وحتى الأمر الأخلاقى والاجتماعى حجب نفسه أمام الفهم الإنسانى وأحال الجدل الذى يتفجر عليه إلى رماد.

ولفواصل للتمائل، قد يطابق فى هذه الحال، الدور اللاحق لعلم الكلام الإسلامى إذا افترضنا أن جميع العناصر الأخرى من عناصر التماثل الأخرى باقية كما هى، دور للمخالفات الأخرى الأفلاطونية، فقد كانت كلاماً متوسلاً خضع إلى فكر ثنائى وهو يتعدى فى حال الإسلام ابتعاداً زائداً عن الوجود، لأن النص الذى يحاول أن يستخرج أفكاراً كان قد بدأ على نحو أكثر عمقا التركيبات النظرية المولودة من قلب الاتصال، لكنه قذف دموعاً إلى واقعية التكويفات وإذا كان هذا صحيحاً فالخسر الذى يلتزم به جزء من السنة إزاء الكلام قد يكون مبرراً ويبقى القرآن دائماً أحسن عالم كلام لنفسه. وما نحن قد عدنا إلى تسجيل الاندفاع الأصلى نحو العقلى الذى يجب أن نكملة بتسجيل آخر لنداء تعاليم القلب لأن لعب قد كون أيضاً الإسلام، لله حب، ويحب أن يكون محباً، وإن كان على خلاف المسيحية^(١٤)، لا يعرف نفسه فى أى حال من الأحوال بوصفه أباً، فهو يرفع نوعاً من اللاتائية فى صلاته بالخلق وهو سعيد أن يكون لملخوق مسبحاً له، يصلى ويتقدم...

هذا يصيب تساؤلا في تساؤل أكبر.. هل يبدو الآن أن الأديان الإبراهيمية تحقق مهمتها التي كانت تعنى للناطق مع المستقبل؟.. وبأى طريقة؟ وفي ظل أى شروط؟ وبأى ثمن؟ تحمل الصفحات السابقة على الاعتقاد بأنه فيما يخص الإسلام لا تزال هذه المهام باقية في المستوى الأدنى من المعكيدات المفقوحة له بحسه المؤسس. ■

الهوامش

- ١- أفتس هذا الاستعداد والعديد من الاستشهادات التالية من المتقدمين الثانية والثامنة في تفسير التحرير .التقدير محمد الطاهر ابن عاشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، طبعة الدار التونسية للنشر، وورد اسم زيد بن ثابت، وهو أحد الصحابة، في الطبعة في الصحيح، وقد لعب دورا بارزا في جميع القرآن في ظل الخليفة عثمان.
- ٢- تضمنين السورة الأولى في ترتيب للزورل: سورة الطلق السورة ٩٦ (مكية) في الرملة الثانية أحداثا تحول إلى عدة سلوات تالية، وهو الأمر الذي لم يخلت منه التراجم.
- ٣- إذا تبعدا ترتيب الزورل يصبح الترتيب على النحو التالي: ٩٢، ٨٨، ١١٣، ١٠٥، ٩٠، (حسب التراث) أو ٩٥، ١٠٠، ١١٣، ١٠٣، ١٠٦، (حسب تولدكم).
- ٤- لم يبعد الاستعراق فقط إلى هذا النوع في البحث إلا في حال الحديث عن تطور مقترض لتصور التوحيد الإلهي في مجرى البحث.
- ٥- بل في، للتغام الصوتي المقارب للمسمى باسم كاتكريلزانتس، انظر: «كونوا قدامين» إلخ في السورة ٤، الآية ١٣٥، والسورة (٤) الآية (٨)، وتداول التشابه والمشيحية في السورة ٧، الآية ٩٩، ١٤٦.
- ٦- هناك عدد من استخدامات أشكال هذا المصدر، انظروا أ. سيناصر: دلالة الجدل في

- الترث الفكرى العربى، في مختلف وصحراء، تكريم جاك بورك، باريس، ١٩٨٨، ص ٨٦.
- ٧- وهو الأمر الذي لم يفهمه القرطبي - ينطق الترازى القياس - لخطأ، قياس يابوس (القرآن)، ص ٣٨، الآية ٧٦، التفسير الكبير ١٣٧٨، الجزء ٧، ص ٢١٥، انظر أيضا: القاسمي حول السورة ٧، الآية ٢٢، المحاسن - الجزء ٧، الصفحات من ٧، ٢٦، وما بعدها.
- ٨- انظر على وجه الخصوص: بهمانى تيجار، النور الزماني النبوية في القرآن، كارلشرو ١٩٨٨.
- ٩- أحوال إلى تعريفات قاموس السيوطيقا، الجزء الأول، اللساني، أ.ج. جبرياس و.ج. كدريانس، باريس، ١٩٨٥.
- ١٠- الزمخشري، الكشاف، الجزء الرابع، ص ٢٣٤، السطر ١. وحول توحيد النبي (ص) ليليه، انظر: حديث أبي قتادة أو حنبل، البخاري، التراث الإسلام، باريس، ١٩٠٨، الجزء الثالث، ص ٥٣٢.
- ١١- حول القراء الذين كانوا في البدء محامين من تلقا: انظر: هشام جوده، اللغة الكثرى، باريس، ١٩٨٨، ص ١٢٥ وما بعد ذلك.
- ١٢- انظر تليوب سعيد، القرآن للزورل، القاهرة، سبق ذكره مع محفل تاريخي، ابن عاشر، المقدمة السادسة، الجزء الأول من المقدمة السادسة، ص ٦٠ وما بعدها.
- ١٣- الزمخشري، الكشاف، الجزء الرابع، ص ١٧٥، سطر ١ وما بعدها.
- ١٤- في كتاب المروكف، وفلاح أيضا معنى قارئ - جمع قراء إلخ، «الصفات» و«الصفات» بيت .
- ١٥- انظر: «المنذلة المشورة (ل) أرتاليد، ملحق ل. ما سيونين، في «مئوية لويس ماسينيون»، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٤٢ وما بعد.
- ١٦- للزمخشري، الجزء ١، ص ٤٨، سطر ١ وما بعد.
- ١٧- للزمخشري، الجزء ٢، ص ١٥، سطر (٥)، آخره وما بعدها.
- ١٨- ملاحظات نقدية حول أسلوب وتركيب القرآن، مقتبس من «مساهمات في علم اللغات السامية» (باللغة الألمانية) ترجمه إلى الفرنسية ج. ه. بوسكه، باريس، ١٩٥٣.
- ١٩- تفسير طاهر بن عاشر، الجزء ٢١، ص ١٧٦.

- ٢٠- القاسمي، محاسن التأويل، المجلد ١، ص ٤٨٨.
- ٢١- نفسه، السطر ١١، ص ٤١٨، آخر الصفحة.
- ٢٢- تفسير طاهر بن عاشر، المجلد ٧، ص ٢٩.
- ٢٣- يقال إن المجاز بن يوسف المشهور سمح لنفسه بأن يسمح بعضا من المظاهر غير المنظمة كما كان يقول مشورا إلى كتاب عثمان.
- ٢٤- الطريقة التي كان قد تحدث عنها ابن المعتز في كتاب: «الباني».
- ٢٥- وهكذا للبهري، المجلد ١، ص ١٤٦، سطر ٢٩ وما بعده من السورة ٨٠، ٢٢، الزمخشري، المجلد ٤، ص ٢٧، سطر ٣ وما بعده من السورة ١٦، ٤، انظر القاسمي، المجلد ١، ص ٥٨٢، طاهر بن عاشر السورة المجلد ٢٥، ص ١٦٦، عن السورة ٨ (يشكر حراز بين الزمخشري والفخاراني). بعض الأمثلة الأخرى عن الاختلافات: السورة ١٦، السورة ١١، الآية ٤، السورة ١٣، الآية ١٦، السورة ١٩، الآية ١٣، ٧١، إلخ.
- ٢٦- أبر اللثام محمد الأوسي: دروع المعاني في تفسير القرآن العظيم، والسبع الخاني، الجزء ١، ص ٣٠٧ من السطر ١ إلى ١٨.
- ٢٧- هو الاسم المعروف لزمير لاد.
- ٢٨- الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، الجزء ٣، ص ١٣٤، السطر وما بعده.
- ٢٩- الطبري، نفسه، الجزء ١٩، ص ٥٣، السطر ١٥.
- ٣٠- والشي، الطبري، الجزء ٢٧، ص ٩٦، سطر، حيث يعنى كذب ببساطة تكذيب، انظر في هذا نقاش ملاحظة لبنة القاسمي، مجلد ٢٥٢٢ آخره، أو مجلد ١٠، ص ٣٧٨، سطر ٣٦. الأمتداد، «اللفظ تعين دلالات متماثلتين».
- ٣٢- اللفظ مستخدم بهذا المعنى في السورة ٤، سورة النساء الآية ١٢٩.
- ٣٣- في السورة ٢، سورة البقرة، الآية ٣٤.
- ٣٤- الطبري، مجلد ٢١، ص ٢٦، سطر آخره وما بعده.
- ٣٥- القاسمي، محاسن للتأويل، مجلد ٥، ص ١٥٦ وما بعدها.

إعادة قراءة القرآن

٣٦ - ولتذكر أنه في التفسير الأول لم يهتم
بديكارات الحقيقة بقدر ما عني باليقين...

٣٧ - انظر السورة (٢) سورة البقرة، الآية ٢٦٩،
والسورة (٣١) سورة لقمان، الفصل المبني
للمجهول.

٣٨ - انظر ميشول آل، مشكلة الصفات الإلهية،
باريس، ١٩٦٥.

٣٩ - الطبري، مجلد ٣٠، ص ١٦٦ سطر ١ وما
بعد.

٤٠ - انظر جاك بريك، للتفسير للقرآن لأبي
الكلام آزاد، في مجلة الطرق، عدد ١٠،
الجزائر العاصمة، ١٩٨٥.

٤١ - ألا يخضع هذا التقسيم المنطوق لنفسه
للطفر؟ يجب أن نعلم بذلك لأنه في جميع
البلاد المسلمة حتى الأصلية تشرع التدراء
حيث كان للقاء أنذاك يصرون... ألا يمكن
أن تتصور تطوراً مماثلاً للقاء لشي كان
يمكن فيها لنفسه في السابق إلى الورى
للزور.

٤٢ - عالم الكلام الإيراني المتبرقي في ثروب
مستندية في صام ١٩٧٧، انظر: على
شروبي، تاريخ ومصور، باريس، ١٩٨٢.

٤٣ - حول الجدول الخاص بتطبيق الشريعة، انظر
ضرفي أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية
في البلاد الحرة، القاهرة، ١٩٨٦، محمد
للمشامير، الشريعة الإسلامية والقانون
المصري، القاهرة، ١٩٨٨، برنارد برنوفو،
شريعة إسلامية وقانون وضعي في الشرق
الأوسط المعاصر، رسالة جامعية غير
منشورة، إكس-إن-بروفانس، ١٩٨٩.

٤٤ - هناك المحمديون، المومنون، والرائيون،
بعضهم نمارضاً لتناقضاً متدراً، وهناك
النفديان، الشافعيون، والكتان، بعضهم
ويلجأون ويتكلمون مع الأول وللمسمى
«الشكل الخافي» ويسود بين «مومنين»
«مومنين» و«كفار»، هؤلاء الأنصار
المقسمين على الخطأ، تضمنين محفل
«باللق»، مما يفسر إلحاح الهجوم على هؤلاء
الكتار، ونأسف لهذه المعجزة اللقطة.

٤٥ - انظر هو الموجود، لكن دي لوبورا ويليلي
توم بران، باريس، ١٩٨٠.

٤٦ - قد يقرب علماء الرياضيات في هذه الأشكال
- إيماءات نظريات جسدول، انظر هو
فشتاتير: جودول، إيشير، باش، ترجمة
فرنسية، باريس، ١٩٨٥، صحة نظرية ما
يبرهن عليها بالجرء إلى مستوى أعلى من
التوكيد وهكذا إلى غير نهاية.

٤٧ - لزمخشري، مجلد ٣ ص ٤٧٧.

٤٨ - يذكره القاسي بخصوص السورة ٢٠ الآية ٣
في السجدة (١١) ص ٤١٦٩.

٤٩ - الرافعي، مجلد ٧ ص ٣٣٣ آخرها: وإلى
ص ٣٣٤ وصاية ابن تيمية مذكرة بكاملها،
بخصوص السورة ٢١، سورة «الأنبياء» الآية ٢
عدد التسمي، مجلد ١١ ص ٤٢٤ وما
بعدها.

٥٠ - ج. ج. جرياس، يقع على الخطي، مجلد ٢
ص ١٠٧، باريس، ١٩٨٣.

٥١ - قد يدور الاعتقاد المتقني في هذه الحال إلى
الشك إلى على الأقل إلى الحذر، انظر الآية
٢٢ من السورة ١٨ - (الكهف)، ما القول في
هذه للتصحية العملية: «فلا صار فهم إلا
مراء ظاهراً ولا تصحت فيهم منهم أحد»
وأعترف جيداً أن «ظاهراً» في الآية ٢٢:
«ظاهراً» مفهوم أميناً وكأنه يوحى بالذين
لشوجه العامة والذي قد يحاربه معنى
للخلي لكن فلتفسر لي أن أعني بمعنى
«ظاهراً» في كلمة «ظاهراً» غير أن تاريخ
رحلة موسى يسب نفسه إلى معنى خفي
(الآية ٢٢) لكن تجريد ذئ للقرآن مثيرة
فقط فيهم «منه ذكر» (الآية ٨٢) بمعنى أن
إنجازات الأبطال لا تتعاضد إلا برحة لله،
(الآية ١٨٢) ولا تتسلق أبداً على وعده ولا
على وعده (الآية ٩٩) وما بعدها...
الأسطوري معاد إلى الدلف المعطى

٥٢ - مهما كانت الدقائق التي يستطيع أن يعطينها
للخصم الأدنى بين المقدس الموضوعي
المحسن وبين الأشكال الأكثر تقدماً للتي
يتحول فيها، انظر كارل جيفري، في المقدس،
دراسات وروحي، باريس، ١٩٧٤.

٥٣ - إندا لا تستطيع أن تقول إن نظراتي،
لسان-إن، في هانس كسوتج وآخرين،
المسيحية وأديان العالم، ص ١١٥، باريس،
١٩٨٦، الذي يبدو لنا أنه قل في القرآن من
شأن الآيات الكونية أكثر من صفر
المجموع.

٥٤ - ترجمة جان بوفريه، قصيدة بارمينيدس،
ص ٨٢، باريس، ١٩٨٦.

٥٥ - انظر جاك بريك، «التعبير عن التاريخ في
القرآن»، في المحاضرة المصرية، مجموع
قسطلوز زريق، نيويورك، ١٩٨٨.

٥٦ - قد نستطيع أيضاً أن نقول إن في القرآن
قاعدة تستلزم من المقدمة الكبرى: لرحي
الواري في سياق الحادث في حين أنه في
للحديث يستلزم للتي (من) بالإحالة إلى
حادث في الذرع نفسه الإلهام الإلهي الذي
يقدم على نحو من الأقسام في هذه العملية
المنطقية مقام الحد الأوسط.

٥٧ - الطبري، مجلد ١٢، ص ١١١، سطر ١٤.

٥٨ - ومن جانب آخر وقد طبق بعض شديدي
التماسة القانونية للنقطة.

٥٩ - تحدث إيرلنجر عن هذه الفكرة في سياق
الحديث عن هيراقليس، «مارتن هودجر،
في كراسات هيرن، ص ١٤٩، باريس،
١٩٨٣، سندعش من الاقتراب للمجيب
الكروبولري بين غرر أبهة الأشرم لشبه
الجزيرة، مع خلقها الأسطورية، وبين
الأحداث العسكرية والسياسية من نوع
منظف شاماً والتي تبدأ حتى قبل فزاة النبي
(ص): من هذه اللحظة فصاعداً دخلنا الزمن
التاريخي.

٦٠ - كارل جيفريه، المسيحية في مفارقة التطوير،
ص ١٧٥ وما بعدها، باريس، ١٩٨٢.

٦١ - خصوصاً مفهومها: الصدر والزنا يتحولان
مضامين نوعاً من الترابط الكوني.

٦٢ - انظر ج. ث. ماريون، السلم والسفالة، ص ٢٧
وما بعدها، باريس، ١٩٧٧.

٦٣ - هكذا كان فيما يبدو إلى انتهاء إقبال وأبي
الكلام آزاد، والتكوير كمال حسين، للشيخ
لديم لجوس وآخرين كثيرين.

الفكر لواء الغايات

آداب سـورية وفنونهـا

مقالات :

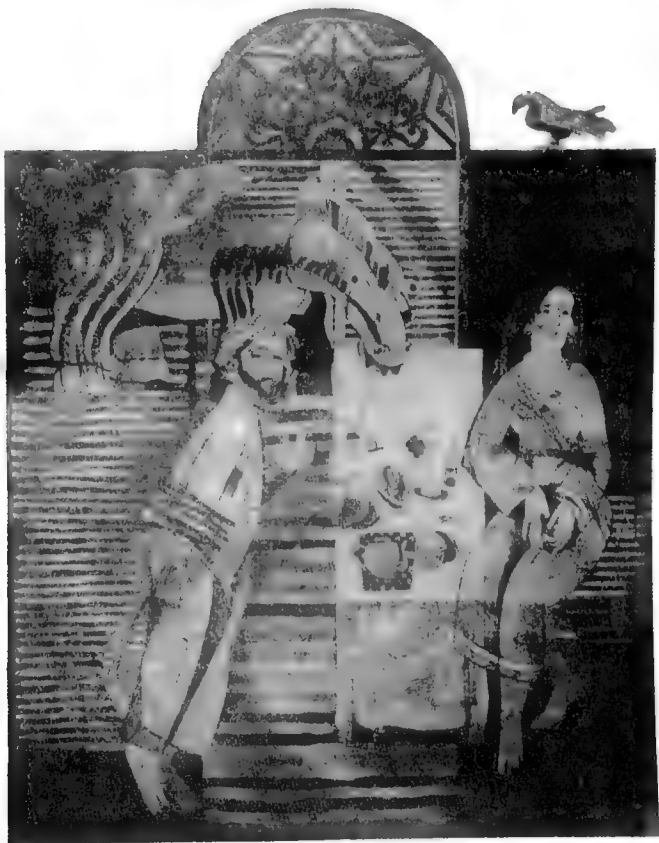
٦٤ بجانب من أنفسه - حول أعمال يوسف عبدلكي، حسن سليمان. ٦٥ رقابة المركز، احمد اسكندر. ٦٦ عيد ميلاد السلطة، اس. ٦٧ ذهنية التحريم - سلمان رشدي وحقيقة الأدب، شعبان يوسف. ٦٨ قصص خرجت من طباحات عفية، بجلا. علام. ٦٩ أحمد محمد عطية بقلم أحد منقوديه، عبد السلام العجيلي. ٧٠ الشعرية بين الشخصانية والسرد في تجربة محمد الماغوط، فتحى عبد الله. ٨٠ الشاعر منتبها دائما، كريم عبد السلام.

شعر :

٨٤ قصيدة يوسف، ممدوح عدوان. ٩٠ الصغير الأخير للقطار، شوقي بغدادى. ٩٤ كان الركام ينكس... اكرم قطريب. ٩٦ صقيع، عهد فاضل. ١٠٠ وداعا.. وربما لن أذهب، مير دباغ. ١٠٢ المزايا، زهير غانم. ١٠٤ أحوال هذا الكلام الوثير، صفر عيش. ١٠٨ أعراس التراجيديا، جودت حسن.

قصص :

١١٢ وردة الكسور، وليد معمارى. ١١٦ الشراع، ممدوح عزام. ١٢٢ دين.. تدان، حسن م. يوسف. ١٢٦ ثلاث حكايات من بيته، غالية عباس. ١٣٠ يا فدوى، إبراهيم صامويل.



أدب سورية .. وفنونها

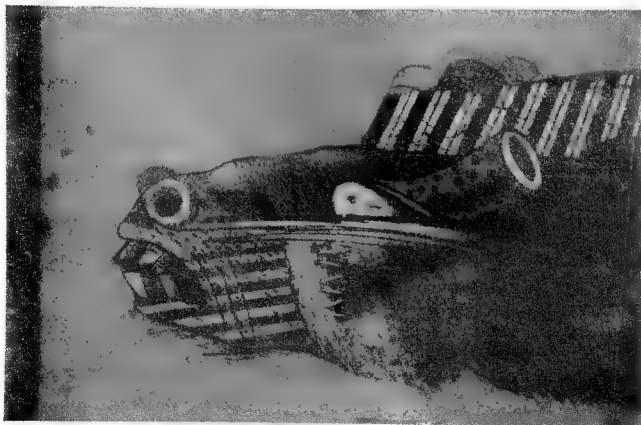
عن الآخر أنها محدودة بالنسبة لطموحاتها وطموحات قارئها.

وبعادتنا حاولنا أن يضم « المحور » مجموعة من المقالات، ثم مجموعة من القصص والأشعار علاوة على مقالة ونماذج من الفن التشكيلي.

إن هذا « المحور » الملف، إذن ما هو إلا الخطوة الأولى في مسيرة طويلة قادمة مع الأدب السوري، عبر أجياله ومدارسه المختلفة.

بداية نؤكد للقارئ أن هذا « المحور » ما هو إلا طرف من الأدب والفن في سورية الذي تعرف أنه أكثر رحابة من أي تمثيل، وأي اختيارات.

لكن ما نؤكد للقارئ أننا بذلنا جهداً كبيراً من أجل أن يكون للأدب السوري وجود محسوس في مجلة « القاهرة » التي تحرص على عدالة التوزيع، في مساحتها، التي مهما استطالت نكتشف كل يوم



مقالات

بجانب من أقف:٩٩

حول أعمال يوسف عبد لكي

حسن سليمان

• فنان مصري له إسهامات عديدة في النقد التشكيلي

قالآن... هذا يتحدث موقفي؛ بجانب من أقف ٩٩ بجانب غالب لم أره سوى مرة واحدة، فإني أرفقه للعز، كما أرفقه للزيف حوله.. يفضلي عنه اختلاف التجربة لدى جوليان.

كان ذلك في السبعينيات.. اندفع إلى دون تمهيد كي يتم لقاء، فالعارف كان قد تم عن طريق كتاباتي.. أنكره، تحدث معاً.. في مقهى بحى دأور رمانه، بدمشق، نطلع منه إلى أنواء جبل قاسيون مبشرة مع غبطة غروب، ومنازل باب توما، كتابات متسلقة تصفها شمس الظهيرة. مرسمه كان أحد المنازل هناك. سألتني: هل من وسيلة للتصال من أجل الوطن العربي؟. أنهبت بالقتضاب: الشائر ليس لديه فصحى من الوقت كي يسل، أو يفهم أكثر، أريد أنى الدجيرة فقط تصقله...

المصنوع، ويلبس في وسطه تكورة تعمل أجراساً، ويهز طرباً، بدلا من الكشيق بالفضال... ينتظر، وينظر دائماً تحت اللوائد فالمرائد لا يخلو أسفلها من فتات.

لنا أفهم لماذا يرسم عبد لكي أسأل المهرجين لماذا هم.. هم.. هم كثيرون.. يرسمون؟! هل هو انقسام في الشخصية؟، جعلهم لا يدركون أى واقع يعيشون!

بالنسبة لي، وبالنسبة لى أنا، أهدد، وأؤكد أنه أشريهم إلى إدراكي الحسى، وإلى موقفي في الحياة، أنه امتداد لضمون أساءه بيكاسو مدح صورة «الجزنيكا»، فمعه لا بد وأن يتكامل الشكل للنام، والتكوين، لأن الميلاد كان طبيعياً، كان نتيجة احتياج راضرة حمية. لا استرخاء في الخطوط. ومع الصدق، يتحول كل خط وكل حجم، وكل شكل

إمضى
إمضى قبل أن تخسر نفسك، الثورية ستحسها وأنت توقع كل ورقة لك، فهي إما صرخة من أجل الحق والحرية، أو وثيقة عبودية، تتحدثا مع كل إسماء. ولدهشتي أدركه...

وكم أنبى ضميرى بمد ذلك، إذ خشيت أن يصنع مستقبله مع دفعي له الطريق الصعب. كان حدى حينذاك أن صديقي الشاعر مظفر النواب مخفط عله، ولم يخيبني حدى.

حينما لا يتوافر الإحساس بالذنب وأنابيب الضمير لدى السحيط، يكشف المرء أن الكثيرين حوله موتى قد خدعتهم الأكاذيب. وهل لنا أن نصالح سمكا، ونأخذ بالأحضان. على المرء أن أصبح سكة مقعدة عفاة تجعل عينين خباتيتين، عليه ألا يلبس بدنة، بل إن يضع على رأسه تاجاً من الورق



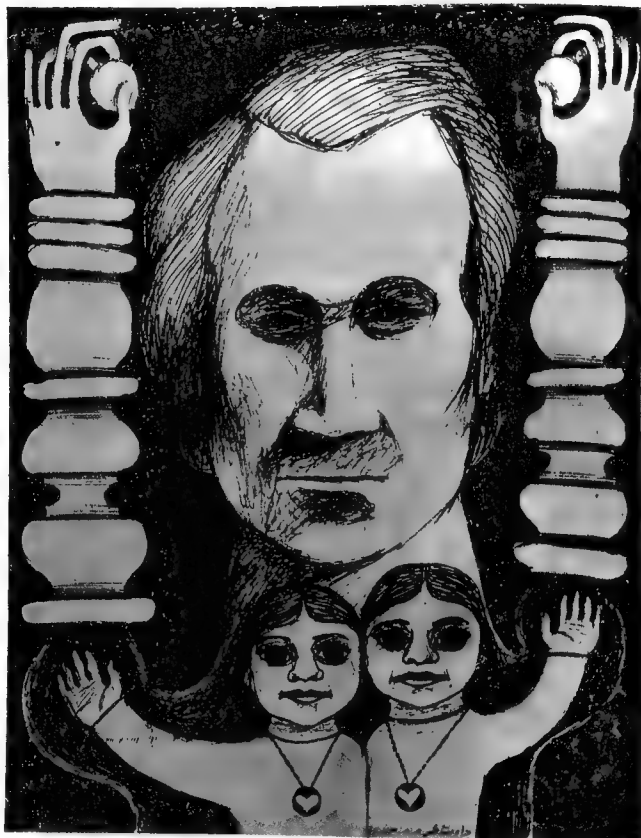
إلى رمز، والرسم بهذه الكيفية، له توقيت، وله ضرورة، إن الدافع والموقف عاملان مهمان في إنتاج الفنان، وفصلهما عن إنتاجه فيه قضاء عليه ككائن حي، وأنا أقف دائماً بجانب هذا النوع من الفن الذي يتجاوز وظيفة الفن. إن الكلام لكثير من قيمته كفنّان وكحرف، لكنه ليس مجالنا هذا. لقد أرجع للحفر وظيفته الأولى ونماؤه الحارة، أرجعه كبصمة تائر ملطخة بالدماء. إذن... فحتمية له أينما كان، وحمية لكل صديق غائب فنان. أجل قلت: هذا يتحدد مرقى. لماذا أقف بجانبهم وبجانبهم فقط، فليست لي حياة بدونهم فهم الحياة، وهم دفقة الدماء الحارة، حتى لو تكاثرت عليها الزيف، ومع كل خدش من خوشه يتحدد من هو. أما هم فستلخصهم أعمالهم، وستلخصهم بعد السمات أكثر، وإن أراد بعضهم أن يخلص التاريخ من القمامة.

تحية لك أيها الغائب، وكل غائب، أينما كنت، سواء كنت بعيداً أم غيره، سبأن كنت في نشوة أو اكتئاب، لكنت دائماً أنت الذي في صحوة، لأبل أنت الصحوة.

يوم المعرض سأكون بمفردي، أنتظر غائباً، سأوصي للنادل أن يضع كرواً فارغاً، وظيفاً شاعراً. على مذبح الليل البهيم. على مذبح الليل البهيم، سيظل الكرب فارغاً، والطبق شاعراً، في انتظار نقطة دم لن ترق، وقد تحولت خدوش الحفار إلى جرح لا تلتئم، والحبير الأسود إلى دماء لا تلتئم.

- ولد في القامشلي (سوريا) عام ١٩٥١.
- إجازة من كلية الفنون الجميلة بدمشق (حفر) ١٩٧٦
- دبلوم من المدرسة الوطنية العليا للفنون الجميلة في باريس (حفر) ١٩٨٦.
- معرض شخصي في دمشق - صالة اللابيك (رسوم) ١٩٧٣.
- معرض شخصي في دمشق - صالة الشعب (رسوم) ١٩٧٤.
- معرض شخصي في دمشق وحمص وحماة والسلمية والرقّة - صالة الشعب (رسوم وحفر) ١٩٧٨.
- معرض شخصي في دمشق - صالة أرونا (حفر) ١٩٨٧.
- اشترك في أغلب المعارض السنوية العامة التي تقيمها نقابة الفنون للجميلة ووزارة الثقافة في سوريا ٧٣ - ١٩٨٦.
- اشترك في مهرجان برلين عام ١٩٧٣.
- اشترك في معرض السنتين العربي الأول - بغداد ١٩٧٤
- اشترك في ترييالي لنترجرافيك - برلين ١٩٧٦
- اشترك في معرض الخط Letrait - باريس ١٩٨٥
- اشترك في معرض خمسة عشر فناناً عربياً في باريس - ليسباس المنبني ١٩٨٦.

- اشترك في البينالي الخامس العالمي للحفر - متحف ديلي لي بان - فرنسا عام ١٩٨٦
- اشترك في صالون الفنانين الفرنسيين في باريس - القصر الكبير ١٩٨٧.
- صمم عشرات المناسقات وأهلفة الكتب منذ عام ١٩٧٠.
- فاز إعلانه عن معرض الزهور الدولي بدمشق بالجائزة الأولى عام ١٩٧٤.
- رسم أكثر من ثلاثين كتاباً للأطفال منذ عام ١٩٧٧.
- اشترك بمعرض بولونيا لكتب الأطفال - إيطاليا عام ١٩٨٠.
- عمل في الصحافة كرسام منذ ١٩٦٨.
- عمل كرسام كاريكاتير في مجلة الموقف العربي بين ١٩٨٢ - ١٩٨٦.
- اشترك في بينالي كابروفو للكاريكاتير - بلغاريا عام ٧٥ - ٧٧. ١٩٨١.
- اشترك بمعرض كنوك هيست للكاريكاتير - بلجيكا عام ٧٥ - ٧٧. ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ١٩٨٤.
- صنع المئات من منحوتات العجين للصفيرة بين ١٢/٥/٩٧٨ و ١٩٨٠/٢/٤.
- نشر مقالات في اللقد الفني في عدة صحف عربية منذ عام ١٩٧٣.
- كتب دراسة عن تاريخ الكاريكاتير في سوريا عام ١٩٧٥.
- كتب دراسة عن رسامي الكاريكاتير العرب وتقنياتهم عام ١٩٨٦. ■



للذان : صمت دلوستانی

مقالات

رقابة المركز

أحمد اسكندر

باحث وناقد ومচার

رداً على لوريس مان - الباحثة الأمريكية المتخصصة
ب- جنوح حركات التحرر العربية - والتي نشرت مقالاً -
على حلقتي - عن مشروع مجلة كراس - في جريدة الدبار
اللبنانية بتاريخ ٩ تشرين الثاني و ١٠ تشرين الثاني ١٩٩٤ .

قا نحن كعلم والآخر كقوة ... ثمة
مسافة للتناقض والصراع لن تهدأ
وهو عمل الساسي .

نحن كأفراد والآخر كأفراد .. لا
مسافة بيننا .. لأنني هو .. وهوانا .. وهو
عمل للبدع الفنان وأقول بأن كلا منا
منقسم على ذاته فيما يمكن أن يكون
حركة لا تهدأ .. أو موتاً لا يهدأ .

وأقول أيضاً : من نأصل الخوف في
نفسه حتى فقدنا لن يرى الآخر ..
إذ لا وجود له إلا في عين الآخر .. وبها
يرى نفسه .. لهذا نطالب الآخرين بفتح
العين حين نرغب أن نؤكد ذاتنا؟
إذن، أغلقت عينيك .. لا أراني بهما ..
والصمت إلى ما سأقول .. لأن ما دفعتي
لمفاتيحك هو ذلك الانقسام الذي يعاني
منه خطابك إلى مجلة كراس .

قبل أية كلمة حول «كراس»، أقول لك
بأن اختصاصك مثير للغاية - جنوح
حركات التحرر العربية - لا بد أن

شاعر مثل إبراهيم اليوسف في
الصحف والمجلات العربية وإذا كان
البرنامج ذكياً سوف تتمكنين من الحكم
عليه كشعبي من الأهمية الشائعة أو
الرابعة وربما الخامسة التي لا تعرفين
عنها شيئاً حتى الآن برنامجك الذكي لا
يمكك أية معطيات بشأنها ... أنصحك
منذ الآن بقراءة العدد الثالث من مجلة
كراس، ولأبأس بالإيماء أو الإشارة إلى
كافة مراكز الأبحاث الأمريكية والمهنة
بالثقافة العربية الجديدة أو المغايرة لأن
به مقالة مهمة عن الأهمية الخامسة
وأخرى عن حراس العالم تؤكد
افتراضاتك حول سعي «كراس» إلى
تشكيل خطاب عالمي .. المجلة بحاجة
فعلاً لهذا من أجل بناء عقل سوريلي
جديد كما أشرت إلى أحمد محمد
سليمان وأنا الآن أوجه لك دعوة
خاصة بترجمة - مساهلات كراس - إلى
اللغة الإنجليزية وتوزيعها على الشراء
الأمريكيين إن كانت لك علاقة بهم

أطروحتك كانت مهمة جداً لأساتذتك
ولغيرهم ممن يعرفون كيف يختارون
الطلاب الباحثين عن الإثارة والحالين
بالجد، وأعتقد بأنك في طريقك إليه -
حسب معاريتهم - وإلى ما هو أسوأ منه -
حسب معاريتي - لهذا أرني لك نفسك ...
وما دعت متخصصة بالجنوح .. مارأيك
أن تجري بعض الأبحاث حول جنوح
المركز في ممارسته لسلطته العالمية ..
ربما اكتشفت - وهذا مؤكد أن الجنوح لا
يقارن بالجريمة والتي لا أريد أن
تكوني إحدى أدواتها بقصد أو دون
قصد .

من حجم المعلومات - المفترضة - في
مقالتك يمكنني أن أفترض أيضاً بأن
أطروحتك التي تلت عليها شهادتك قد
أعطتك لوظيفة مناسبة في أحد مراكز
المعلومات المتخصصة في شئون الشرق
الأوسط - الثقافة الجانحة تحديداً - وحيث
تصعب معلومات في كومبيوترات تمكن
من إعطاء عدد السرات التي ورد فيها اسم

وسوف تنشرها «كراس» مؤكدة بذلك توجهها إلى تشكيل خطاب عالمي .. هل أنت قادرة على ذلك ؟ .. لا أعتقد ... ولكني أؤكد لك بأن هذا أفضل من دعوة هيئة تحرير «كراس» إلى فرائضك الذي في سقف العالم كما تتخيلين .

لوريس مان ! .. يمكن أن يكون اسمًا مستعارًا .

مان .. ثمة رجل غابر لم يعرفه أحد .

نسل مؤسس على القطعية .. كما الوعى الأمريكي .. ألهذا يمارس القوة بلا أية حساسية ؟

ألهذا يعتقد بأن الشمس ليست أعلى من الإمبراطوريات .

أذهوك يا لوريس مع شعراء أمريكا إلى دراسة الجروح الأمريكية .

عندما تفطين ... سوف أمحك أجنة إلى الشمس .

أطلب منك قراءة قصائد لوركا .. سنجور .. أدونيس عن مسديتك نيويورك .

إن لم تصحبك أطلبى من روبرت بلاي أن يكتب لك عن نيويورك إن لم يفعل بعد .

أوحالي أن تطلبى ذلك من شاعر هندي أو زنجي .. ديان كلانسي مثلا .

أعتقد بأنك لا تجربين .. إفضى ذلك باسمي .. سوف لن يخجلوك .

لقد كنت قاسية على شباب رائعين - وبالتالي قاسية على نفسك . كانت الوثيقة

هى ما سيطر على ذهنك على الرغم من عدوى الجروح التي لتثقلت إليك خلال أبحاثك الطويلة عنه فحصرت بذلك تصرف المريض المنقسم وليس للفنان المبدع حين يشكل من انشطاراته ما هو متعال عنها .. كانت لى ملاحظاتي على «كراس» - ولست متسرعا في الحكم على هذه التجربة الآن .. إنها لم تكن مشروعا بعد، ومازالت في طور البناء إلى ذلك ... سفر من هذا البناء عركبون تقليديين للثقافة في شرق المتوسط وأشاروا إلى إمكانية ارتباطها بالخارج .. ولا تصغري إذا قلت لك بأن أحد هؤلاء العركبين يستبر من آباء للمبدعين الشيوعيين في المنطقة وهو الآن وبهم الآخرين بالجدتوقية بين وقت وآخر ولا تعبرى ذلك قلة احترام للثقافة الساركسية أو قلة احترام لمبدعين كثرين من الشيوعيين وإن لم أكن منهم - ليس مهما .. على أية حال، هذا عادى، أن يزعج شيوخ الكتابة من التجارب الجديدة ... أراه ضروريا .. أيضا .. هذا جريدة الديار اللبنانية أعتقد بأن الصحافة اللبنانية لم تحاول إضاعة هذه التجربة بأي شكل .. هذا إن لم تعتمد طمسها .. وأعتقد بأن الصحافة اللبنانية أسبابها، بعدما تم الاتفاق - ضمنا - على ما يبدو باستثمار آلة الصحافة اللبنانية لإنتاج - المختبر الثقافي اللبناني - والذي لا يمكن أن يساعد على إنتاج رمز ثقافي بمستوى أدونيس مثلا - طبعاً أنا لا أأقارن بين أدونيس بإمكاناته اللامتناهية والمدمشة وبين آخرين ... أعتقد بوجود ندم

لبناني - ندم ثقافي - على المساهمة بتكوين أسماء مثل أدونيس ومحمد الماغوط ويدر شاكر السياب وسعدى يوسف .. ويمكن ملاحظة ذلك لأى قارئ صادى ... لرى أن تتخلص الصحافة اللبنانية من هذه العقدة فوراً، فمجرد الإحساس بذلك كاف لهدم أشياء عظيمة تمنحها هى قبل غيرها ... ثمة عقبة إنشائية تصال هدم منجزات الآخر .. عقبة غير إبداعية يزعجها الفاشلون الذين لم يستطيعوا أن يحققوا شيئاً مهماً فى حركة العدالة الأوروبية منذ الخمسينيات حتى الآن .. مثل هذه العقبة سوف تصارب مجلة «كراس» كما حاربت مجلة - ألف - عندما منعت تداولها فى لبنان منذ العدد السادس - هل تعرفين شيئاً عن مجلة ألف ؟ لقد صدر لثلاث وعشرين عدداً وتوقفت، وهذا أمر يحتاج لمقالة أخرى خارج هذا السياق ... إذن ... العربون ... الصحافة اللبنانية ... وأيضاً صوتك وكأنه يصدر عن جهاز رقابة آخر .. إذن هذا هو الجرح الذي تخافونه جميعاً ... إذن، تلك هى المسافة بين المؤسسة والمشروع الثقافي ..

أحمد سليمان .. أسأل : ما الذى يريد قوله هذا الرجل بحق السماء ؟ نجده متحسناً، شيعياً وجدياً، مرتدّاً عن كل هذه النظريات، أظنه غسرياً ضلّ مطرحه والدكتور محمد الهلالي نعرفه صوتاً من المغرب يرأس تحرير مجلة ثقافية تدعى - اختلاف - ذات توجه ماركسي مفتوح .. وأظنه ليس منشغلاً

بهاجس الإبداع بقدر ما هو متفرغ كلياً لمشروعه الفكري .. ولا ندري السر الذي جمع أحمد سليمان - الشيوعي المرد - والمثلي بالدم والأسى والخيبة، الهارب لثوه والمخذول من إمبراطورية الخمسة والسبعين عاماً في الاتحاد السوفيتي سابقاً ... **بمعد الهلالي** الذي مازال يزاوّل نشاطه وكأن شيئاً لم يحدث؟ ... «وايراهيم اليوسف صوت مسموع أصدر ثلاث مجمرات شعرية وله عديد من الإسهامات النقدية في الصحافة العربية لكن انخراطه بصرف المذهب الشيوعي أفقده القدرة على السيطرة على معظم كتاباته والتي غالباً ما تكون مصدقة من حربه الشيوعي، .. وكتابت المقال - المقصود **أحمد الجزولي** - على دراية كاملة عن طليعة الأنظمة القمعية والفرصانات التي يصدرونها بحق المشاريع السمرقية والفكرية . ولا حاجة لذكر المطبوعات والكتب التي يحظر تداولها، وانتشارها بالشكل الاحتيادي، وهذا أثّر بأن الكلام المدون أملاً يحلها أمام تمريض على وشاية غير مباشرة أو تمويل الكلام إلى غير صوابه، وهذا ما لارضاها .. **أحمد سليمان** أيها اللكاه .. أحلك أن تصدقني القول، صداقة شاعر متأمر .. انقلاباً كنت أم انقلابياً ... أصدقني القول، على من تتأمر؟ على القساري الذي تريد منه المشاركة بصياغة - للنس المغاير؟ .. أم على حكومات قسفت عموماً، ونسفت خطاك .. إلخ، .. «تزيد كراس أن تكون من ذلك القامر حركة تدعى حركة الفن

المغاير . هذا أود أن ألقت الانتباه لبدائية مقالتي هذه حين ذكرت بأن الفصل المسبق يعزز الدوايا .. يورد في الديان الأول - فلما مؤسسة ولا نواة حزب ولا حتى تجمع ثقافي - إذن ما هو مسير دعوته إلى حركة الفن المغاير، .. نفهم تماماً ما قاله : بأنه تورط بالكتابة .. والكتابة مجرد كذبة خدعة / مزحة . إلخ .. لكن الدعوة إلى حركة تطمح الاعتماد إلى المالية لم تكن رطبة، إنما خلاصة ونتيجة حتمية لسنوات عديدة ... بمعنى آخر بعد انهيار الشيوعية كانت هذه الدعوة ؟

عموماً نبارك ذلك لكن : نأمل بالتفسير هذه الحركة بمفردها .. وألا تلتفت إلى مناجم السياسة وحسب تقديري بأن الشباب من وقرف بل يفس من السياسة .. لذا كانت الحركة محمقة بالإبداع والفن المغاير .. وأخيراً أمل أن تكون قد لامست بعضاً مما يقم عليه هؤلاء الشباب الوطنيين، في حين النضال يودعنا إلى غير رجعة .



كانت تلك مختطفات من مقالتي الهوجاء .. مارايك بعد أن تجاوزت إلى جانب بعضها في مقطع واحد هو السطع السابق .. لا أظن بأنك تشعرين بالفجل .. بل بالفشل .. ألم تلاحظي تلك اللبرة الأمريكية المقرقة على الطريقة السينمائية علماً تحدثين عن الشيوعية والوطنية والنضال في بلادنا ... وكأنك تحدثين عن إرهابيين ورجال عصابات

ومتطرفين ويبدو أنها الخلاصة النهائية في أطروحتك عن - جود حركات التحرر العربية - والتي أراها استمراراً لتلك النزعة المكارثية في اللاعقل الأمريكي القائم على التدخل اللاذاتي أو المعفوي بل المدبر والمخطط له منذ عقود بعيدة تأصلت في بنية آليات التلقين التي تهيم عليه .. هل تريدان أن أعلمك كيف تقرئين أديار ألن بور ولهم فولكلر وبورخيسيس ... لا .. ليس الآن .. ولم لكن أريد أن أدوس على هذا لك الأرق كما فعلت أنت .. كنت أريد أن يكون حوارنا أكثر هدوءاً وأرى أنك قادرة على ذلك إذا قسرت الذلول من على سطح ناطحة سحابك إلى هارلم حيث يمكن أن نتلقى .. أعذك بذلك في نهاية هذا القرن .. لاتسنى ذلك أبداً .. ساكون هناك ... يمكنك يا لوريس وكل بساطة من حجم المطومات التي تملكينها أن تعرفي بأنني لست شيوعياً، ولكنني أحترمهم ككتاب سياسي ذي خطاب معاصر وغير ماضوي ، كما أحترم كل الخيارات السياسية مثل القوميين السوريين والقوميين العرب بكل أجنحتهم التي ساهمت فيما يمكن تسميته بحركة التحرر العربية والنضال الوطني .. ونحن، ككتاب نطمح إلى مشاريع ثقافية جديدة، لنا ملاحظتنا عن غياب الديمقراطية كما نريدها وليس كما تريدها - كمازيكيين - لنا ... نعرف أن الثقافة المعاصرة يمكن أن تخلق هذا الفضاء وليست للتجربة الأمريكية أو غيرها ولهذا نقوم بعمل هذه المشاريع الثقافية التي يبدو أنها تخيفكم

أكثر مما تخيف أنظمة بلادنا مهما كان وصفك لها إلا أنها تبقى أرحم منكم وتبقى خلافتنا معها خلافات داخل البيت الواحد الذي يمكن أن تعدد فيه الأصوات وتستخدم وترتفع مشكلة ما يمكن أن يكون تجربتنا التي لا يحق لكم التدخل فيها أو توجيهها كما تريدون ... لا أقدر أن أفصل الشيوعية عن الوطنية فقد أثبت الشيوعيون في بلادنا أنهم أناس أملاء دفعوا كثيراً من أجل الوطن والشعب الذي ينتمون إليه، كما فعل ذلك القوميون السوريون، وكما فعل ذلك القوميون العرب بكل أجنحتهم داخل وخارج السلطة، ولكني لم أعرف واحداً مشبعاً بالأفكار الأمريكية كان مستعداً للتضحية من أجل الوطن والشعب الذي ينتمي إليه، كانت أحلام مثل هؤلاء متجهة للهجرة النهائية إلى البلاد التي ينتمون إليها فكثيراً، ويبدو بأن الوقت قد حان لإعادة تصديرهم وبأشكال مختلفة بعد أن وعدنا النضال إلى غير رجعة كما تزعمين ... نحن نريد الحياة في مجتمع مدني معاصر قوامه التعددية المتشككة من خطابات معاصرة تحقق وجودنا في الآن .. مثل هذا المجتمع المدني يبدو أنه يهدد حالات الانغلاق الموجودة في المنطقة .. وأنت تعرفين ماذا أعني .. ولهذا كان لا بد من محاولات تصنيع بناء هذا المجتمع المدني بتقويم تلك التيارات السلفية واللامسكية القادمة من الماضي ومن خلف مواجهة ضدية حادة مع الآخر والذي نريد الانفصاح صوبه بشكل حضاري وثقافي وليس بالشكل الذي

يواجهنا به أمثالك من متقفي الغرب وهذا أمر مؤسف للغاية .. أقول لك أيضاً بأن أمثالي من الشباب مستعدون راضون بكل الخسارات داخل الوطن وليصروا مستعدين لاستقبالك لهم بالأزهار في مطار نيويورك تلك المدينة التي تقيم فيها .. ربما لا تعرفين بأننا ننتمي إلى أقدم مدينة بناها الإنسان - أوروك - وإلى أقدم مدينة مأهولة على الأرض - دمشق - اسمي أيضاً أيها العنصرية المتأوهة .. هل تعرفين الفرق بين الموقف والمزاج ؟ .. لا أظن بأنك تعرفين فأنتم في الغرب تتساوى لديكم الوظيفة مع الموقف .. ألم تقوليني ديوبي ؟ .. لم يقل أكثر من هذا .. على أية حال لا أذكر عليك معرفتك بالمزاج وهذا يجعلني أقدرك قليلاً لأنه يميل بك إلى أن تكوني فنانة في بعض اللحظات ... ولكنك تخطئين عندما تعتقدين بأن المزاج حالة كونية .. كلية .. مرجعية .. ويمكن من خلاله للإنسان أن يكون محاوراً فذاً ويطلق الأحكام على الآخرين عندما بدأت بإطلاق الأحكام .. هذا شيوعي مرتد .. هذا شيوعي مازال يزاوّل نشاطه وكأن شيئاً لم يحدث .. وهذا شيوعي لا ينشر إلا ما يكون مصدقاً من حبه .. هل تعلمين بأن الرقيب في بلادنا والذي يراقب للتصوص لا يفعل ما فطنت، إنه أكثر حضارية منك على الرغم من اعتراضى على وجوده أساساً .. ثم تحدثين في معرض مقاربتك لما قاله أحمد الجزولي عن الوشاية غير المباشرة وتقولين إن هذا ما لا ترضيه .. هذه مهزلة ثم تسألين أحمد سليمان

على من تتأمر .. على القارئ .. لم على حكومات قصفت عمرك .. وما تمت لائتس حزب أو حتى تجمعاً ثقافياً، ما هو مبرر دعوتك إلى حركة الفن المغاير ؟ .. لا بد إذن بأن ذلك كان بعد انحصار الشيوعية هو البديل هل تعتقدين يا لوريس بعد ذلك بأن بعض التحالفين من كتاب التقارير والذين لا يفهمون بالثقافة يفعلون أكثر مما فعلت، وأنا لا أحملك المسؤولية وحدك، بل أحملها لصحيفة يعمل فيها من لا يملك إحساساً بالمسؤولية وينشر مثل هذه المادة وهو معجب بها لأنها جاءت من أمريكا ... طظ ... عليك وعلى أمريكا إذا كان المثقفون فيها من هذا النوع، لكنني لا أعتقد هذا .. ففى أمريكا كثير من الناس الراعين ولقد التقيت بهم على مدى سنوات طويلة وهم يفكرون بطريقة مختلفة تماماً عما تفكرين بها .. ولهم أمزجة جذيرة بالتقدير والاحترام ... أعتقد بأنك فهمت ما هو الفرق بين الموقف والمزاج ... لم تفهمي بعد ؟ .. لا شك بأنك غبية .. حاولي أن تعلمي شيئاً من ريتشوس .. نعم اليوناني .. سوف تجدني في إحدى قصائده أن امرأة عجوز تتفرد في إزاء للزهرة "لا بد من استنفار حساسيتك الشعرية"، إذن اسمي أيها المشرهة وأنا أعتقد بأنك عجوز مختصية لا تجد من يقدرها منذ سبع سنوات بعد أن عادت إلى بلادها وما زال في أذنها صدى لهاث عشاقها الذين استمتعت معهم بين عمان ودمشق وبيروت على مدى سبع سنوات سابقة .. ولا أشك بأنه كان

جسداً للاستعطاق .. وأنت تعلمين ماذا أعنى .

ما هو أكثر إثارة فى مقالئك عن كراس، عندما تقولين : نفهم تماماً ما قاله أحمد سلهمان بأنه تربط بالكتابة..... صوماً نبارك ذلك لكن : نأمل بألا تصير هذه الحركة بمفردها..... إلخ ورد ذلك سابقاً . هذا وتبين القارئ البسيط موقفك أو موقفكم فأنت تستخدمين الضمير - نحن - والأمريكى عموماً لا يستخدمه إلا إذا كان ممثلاً لمؤسسة أو..... إلخ ... على عكس الشرقى الذى تربطه بالآخرين روابط حميمة ولهذا يكون مبرراً له استخدام هذه الكلمة كما فعلت أنا خلال أشياء كثيرة قلتها فى هذه المقالة .. وكان واضحاً أنك تريدون أن يكون هذا مفهوماً

نفهم... نبارك .. نأمل ... ألا تعتقدن أيضاً للوريس بأن هذا تدخل وقح فى شؤون شعراء وكتاب فى محاولة لتوظيف مشروعاتهم بشكل مجاني وريخيص ... من أنتم لتباركوا وتأمّلوا وقبل ذلك من أنتم لتفهموا ... على أية حال / أنا الآن معهم / ومن خلال هذه المقالة سوف أفاجتكم - بدعوتى لكل المثقفين الوطنيين - مهما كان انتماءهم السياسى - لدعم مشروع هذه المجلة ومشاريع المجلات المشابهة فى الوطن العربى والعالم .. كما أدعو كل السلطات العربية لفتح الحدود أمام هذه المجلات التى يقوم عليها شباب هم الدم الجديد لهذه الأمة المنكوبة بالماضى والآخر .

أفاجتكم - م - أيضاً بدعوتى لمبدعى أمريكا وأوروبا بدعم هذا المشروع الذى لن يخضع لأية رقابة ولو كانت رقابة

مركزك - م - أشير بأننى استخدمت فى مقالتي الكلام الذى يفترض إصغاء الآخر مشيراً بأن فن الكلام فى الشرق هو فن ذكرى إلى حد بعيد يفترض فن الإصغاء ذا الطابع الأئسوى .. لم أكن أحب هذا أبداً ... لكن لوريس استخدمته فى خطابها مع كراس، فى محاولة لعكس مقولة شرق / ذكرى .. غرب / أنوثة ... فلقد استخدمته من موقع مختلف ومعاكس بحيث يصبح غرب / ذكرى ... شرق / أنوثة ... على الرغم من دعواتها الجنسية وإثارتها لرغبات ... أقول أيضاً بأن شهرزاد فى ألف ليلة وليلة استخدمت هذه الحالة ولكن ليس بالطريقة التى استخدمتها لوريس والتى أصلها بالكندى والابتنال .

ربما كان الموضوع لا يستحق ... على أية حال ... أوجل طاعتى ... فى مكان ليس بالمستبان . ■



للنقد السوري : عبد الهادي للشامع

عيد ميلاد السلطنة

حوار مع الشاعر محمد عزيمة

قبطاقة:

● محمد عزيمة .. من مواليد
رويسة الحجل ١٩٥٩ - منطقة جبلة

● نكتوراه في الأدب السوري من جامعة
السوريون - باريس الأولى.

مجموعاته الشعرية

● الميامر والتساغات التابعة دار الآداب -
بيروت ١٩٨٩

● ما حدث في السيلما دار المواقف
اللاذقية ١٩٩٤

ترجماته إلى اللغة العربية:

● طهول المطر - رواية - إسماعيل
كبادريه - دار الآداب بيروت عن
الفرنسية.

● ما وراء الخير والشر - مختارات من
فردريك نيتشه - مكتبة مدبولي القاهرة
١٩٩٣ - عن الفرنسية.

● مفارقات الحذائفة الخمس - أنطون
كامبانيون - دار المواقف اللاذقية
١٩٩٤ عن الفرنسية.

● سفينة الموت - ديوان الشعر الياباني
الحديث - حوارات وقصائد - عن
اليابانية بالاشتراك مع المستمرة
كاويو - ياماموتو - دار المواقف ١٩٩٤
اللاذقية.

● ترجماته من العربية إلى
الفرنسية بالاشتراك مع
الشاعر الفرنسي جيرار
فيسيتير:

Niffari stations 1982, Arfuyen, Paris

Rabin' chants de la recluse 1983,
Arfuyen, Paris.

Shanfar chants des Arabes, 1987,
Arfuyen, Paris.

Nizar Kabbani, Femmes, 1988, Ar-
fuyen, Paris.

KAmal Kheir-Beik le temps de
l'eclipse, 1989, Arfuyen, Paris.

تكفى النظرة السريعة على
بطاقة الشاعر محمد عزيمة
لإدراك أننا بمواجهة مثقف يمتلك
إمكانية تشكيل مشروع ثقافي
خاص ينتجه .. كشاعر .. كناقذ ..
كمترجم .. كمحاور .. كناشر ..
وكأكاديمي اختبر بالإضافة إلى
ثقافته العربية الثقافتين الفرنسية
واليابانية. عاش في فرنسا
واليابان لمدة طويلة، محاولاً أن
يكون جسراً بين هذه الثقافات
الثلث .. مثل هذا النوع من
المشاريع الثقافية المتجسدة في
أشخاص .. تتطلب منا للقاء
معه .. محاورتهم باستمرار في
عالم يتجه إلى أن يكون قرية
واحدة يعيش فيها هذا الكائن
العالمي .. الإنسان.

● ● ●

● .. عيد ميلاد السلطة!.. لقد حدثتلى أثناء حواراتنا الجانبية عن مجموعة شعرية لشاعرة يابانية بهذا العنوان.. وفى هذه المجموعة تمازج الشاعرة بين الشكل الشعرى القديم - التانكا - وبين الحياة المعاصرة فى اليابان.. لماذا نهجت مثل هذه التجربة فى اليابان، وهل يمكن أن تنتج لدينا قسماً لو حدثت؟.. أرجو أن يكون ذلك مقدمة طريفة لتحدثنا بعد ذلك عن شعراء الحدائث اليابانيين وكيف استقبلوا مفاهيم الحدائث الأوروبية ومقارنته ذلك بالحدائث العربية ما أمكن؟..

- كنت قد طرحنا هذا السؤال على شعراء يابانيين ونشرته مع الجواب فى كتابى - سفينة الموت/ ديوان الشعر اليابانى الحديث/ حوارات وقصائد - نهجت هذه التجربة لظروف يابانية محلية خاصة. فهناك جيل جديد يحن إلى الشكل القديم، إلى غنائية هذا الشكل. وقد استطاعت هذه الشاعرة أن تلبى حاجة جيلها من المزج بين الشكل القديم والمضمون المعاصر. يصف بعضهم هذا العمل بالمزجة الشعرية، بالفكاهة اللغوية. ويقول البعض إن رومانسية الديوان كانت وراء نجاحه: رومانسية معاصرة، رومانسية يفتقر إليها الشارع اليابانى المأخوذ بآلة الاقتصاد الهائلة، ويحول البعض هذا النجاح إلى أن غالبية الشعب اليابانى تمارس كتابة "التانكا"، وتحب هذا اللون الشعرى الذى وقف إلى جانب

الحكومة العسكرية فى الحرب العالمية الثانية. ويرى آخرون أن جمال الشاعرة النسبى وراء نجاح ديوانها، فصورتها وضعت على الفلاف بشكل دعائى وأنيق. ويقال إن هذا النجاح كان تجارياً بحثاً ولا علاقة له بالشعر كقيمة فنية وإن الذى سبّقى لها الكتاب أكثر شاعرية منها. وقالت لى شاعرة من جيل صاحبة الديوان إن هذا الديوان مبتذل، ليس فيه من الفنية شيء.. وتقصم بالفنية الجذبة فى الشعر، أى ما يلامس قضية الإبداع دون الاهتمام بذوق الناس العام. هذا الذوق الذى يلجأ إليه الآخرون للحكم على قيمة عمل فنى ما. فالكتاب الذى يروج تجارياً، مهما كان، يقال عنه عادة إنه الكتاب الأول، الكتاب الناجح.

لا أعرف أين يجب الوقوف فى مثل هذه الحالات: هل نقف فنياً مع كتاب لأن الناس يقولون عليه ونجعل منه معياراً فنياً أيضاً لما يكتب من جلسه، أم نقف مع كتاب لا يقبل عليه إلا الخاصة، لكنه يوافق رأياً لغنى. هذه القضية ليست جديدة. ولا أستطيع استخدام لغة الإقصاء لا لهذا ولا لذلك. فالذوق العام له مكانته ويحتاج إلى متحجين، وكذلك الذوق الخاص، أحياناً أرى نفسى مع الذوق العام، وأحياناً مع الذوق الخاص، والقضية متروكة للوعية للنص المطروح. أعتقد أن نوعيات القراء تغرض نوعيات للكتاب. فالقارئ الرديء يحتاج إلى كاتب رديء، والقارئ الوسط يحتاج إلى كاتب وسط، والقارئ الجيد يحتاج إلى كاتب جيد، وهكذا إلى آخر الطريق.

هناك ضرورة لجميع الألوان والأشكال، حتى للتناقض. لا معنى لكاتب لا يتناقض مع نفسه وآرائه ومع العالم وأشياءه. والكاتب لا يقصد أن يكون رديئاً أو جيداً أو وسطاً. الآخرون (القراء) هم الذين يخلصون هذه النصوص كل حسب منظوره. فالرديء الفاشل فى نظرك قد يكون جيداً ناجحاً فى نظر غيرك. بالنسبة لى، الكاتب الذى لا يكون تقييمه محل اختلاف الآخرين وجدلهم هو كاتب رديء، وفاشل حتى ولو ملأت كتبه ودواوينه مكاتب العالم العربى. هناك شعراء عرب كبار، لم أقرا مرة واحدة كلمة نقد بحقهم، ولم يكن عمل أجهزة الإعلام إلا التطويل والتزوير لهم ولأشعارهم.. لكن مع بداية انتشاء الصراع فى المنطقة، انتهت مبررات وجودهم كبرى تعريضى.

إن ديوان هذه الشاعرة اليابانية: عيد ميلاد السلطة، الذى عرف نجاحاً تجارياً منقطع النظير فى أوانه (منتصف الثمانينات ١٩٨٥) لا يختلف فى بلائه الشعرى العام وفى عالمه وجوه عن شعر الشعراء العرب الجدد الذين تعرفهم أنت وأنا.. شعر قائم على ملامسة بسيطة للعالم وأشياءه دون الالتفات وراء الأفكار العظيمة داخل النص، ودون الركض وراء غنائية مقصدها "تدوير"، القارئ والإيقاع به وإيهامه بأنه يقرأ شيئاً يعجز عنه وعن مشكلاته، ودون الجرى وراء صور قوامها التجريد أو للتذهين أو السوربالية المتطرفة.. أما عن إمكانية نجاح تجربة مماثلة فى العالم العربى

تجاحاً تجارياً على الأقل، فسوف أقول: نعم لئلا قهاني خير مثال، لكن بغض النظر عن لئلا قهاني، سوف أقول لك: نعم أيتها شريطة أن تضمن للشاعر الجديد شعباً قراءاً وأمة تقرأ مثل الشعب الياباني والأمة اليابانية، حيث تعتمد الأمية وتصل الجريدة والكتاب إلى البيت الياباني بانتظام لا مثيل له في أية نقطة من العالم. إن الكاتب الياباني (الشاعر، الروائي، المسرحي، الممثل، الصحفي، إلخ) توصله أجهزة إعلامه بطريقة أو بأخرى إلى القراء. فأين الكاتب العربي- وحتى الأروبي- من هذا؟! إن الكاتب الياباني أغنى كاتب في العالم بالقراء. هذه حقيقة يعرفها الأوروبيون والأمريكان. أما الكاتب العربي- من جميع الاتجاهات والتيارات من التقدم إلى الحديث ومن المعاصر إلى الأموي المتدين- فلا أعرف من هو أفقر منه بالقراء، وجميعاً يعرف السبب: إن نسبة الأمية في المجتمعات العربية تصل إلى ٨٠٪ وهذه النسبة محسوبة عليك ككاتب.. أحياناً أصل إلى حالة عدمية، أقول: ما معنى أن تكون شاعرًا عربيًا، وكبيرًا جدًا، في مثل هذا المجتمع الأمي؟ وأعتقد أن السؤال شرعي... لعل ما يدفع الفدح العربي إلى مدّ عنقه في اتجاه لغات أخرى، أي يطمح إلى ترجمة أعماله طمعاً في التواصل مع آخر، أي آخر، وبحثاً عن مطلق، عن مرسل إليه، أي مطلق، أي مرسل إليه، وهذه نقطة في غاية الأهمية. فأنت كمبدع لا تستطيع الاستمرار دون مطلق، لا تستطيع أن تكتب لنفسك أو للحيطان.

على صعيد فني بحث، ليس ديوان عيد ميلاد المصلحة، مثلاً يمكن الاقتداء به، وإن كنت قد أعجبت به لفكرة. فالعمل الفني- كما أرى- له شروق وله غروب. ويبدو أن هذا الديوان قد شاخ وغابت شمسة لكثرة ما جاء بعده من أعمال مغايرة، مغامرة، ومختلفة، ولكثرة ما طرأ على المجتمع الياباني من تغيرات خلال عقد من الزمن. ثم إن مفهوم خلود العمل الفني يجب أن يصاد النظر فيه، إذ لا يمكن أن تسود معايير إلى ما لا نهاية كما يحدث عندنا في المجتمع العربي.. أقول ليس عمل هذه الشاعرة مثلاً أمثليته، ولا أفكر إطلاقاً بإنتاج عمل له نظير لونه، على غرار كذا... لا بل أنهب إلى إنتاج نصوص تختلف عن بعضها تماماً، وكأن لكل نص منتجاً آخر. أجرب إنتاج نصوص متغايرة، متناقضة، وقلماً أكتب نصين في مكان ولحد. أغير المكان فيتغير داخلي ولغتي وياء نصي...

.. لم أكن أعرف عن الشعر الياباني الحديث شيئاً يذكر عندما وصلت إلى اليابان في ربيع ١٩٩٠. وهذه بشكل عام حالة القارئ العربي اليوم. كانت معرفتي بالشعر الياباني تنحصر في «الهائكو»، القائم على التعبير عن الحاضر والمليء بعناصر الطبيعة والفأل. وكان السؤال الذي أ طرحه على نفسي هو: كيف يكتب شعراء يابان الحديثة للتكنولوجيا، وما هو النص الشعري الذي يمكن أن يكون مقال أو إلى جانب هذه التكنولوجيات التي أوجدتها شعب عرف برافقته وشغافيته الشعريتين، عرف بزواجه

اللامحدود باستهلاك اللغة والكلام والكتب، هل حدث ثورة شعرية. كتابية كما حدثت ثورة تكنولوجية. لقد أجبته على هذه الأسئلة وعلى غيرها من خلال بحث ميداني ولقاءات مع الشعراء أنفسهم.. تبين لي أن الحديثة تكون شاملة أو لا تكون إطلاقاً، وأن الثورة تكون شاملة أو لا تكون. تحدث المجتمع الياباني على جميع الأصعدة، ولم يبق ميدان لم تصله الثورة أو المعدلة. بما في ذلك الشعر ولغة للكاتب... بدأ الشاعر الياباني احتكاكه بالشعر الأروبي والأمريكي في فترة احتكاكه بلاده بالحضارة الأروبية والأمريكية عموماً، فأسرع بالترجمة والنقل والأخذ دون حسابات تذكر وكان ذلك في منتصف القرن التاسع عشر. اكتشف بودلير ورامبو وسان إليوت ووليم بليك وغيرهم، هكذا اكتشف كتابة جديدة يسمنوها شعراً دون أن تكون خاضعة لقوانين عروض الشعر الفرنسي أو الإنجليزي، وهكذا أيضاً اكتشف قصيدة النثر وما يطلق عليه بالشعر الحديث. وهكذا أيضاً راح هو الآخر- يجرب كتابة نصوص لا علاقة لها بقواعد، الهائكو، التانكا، وصار يسميها بالشعر الحديث. وتحت تأثير الشعر العربي الأروبي والأمريكي بدأ النص الياباني الجديد يشق طريقه بصحبة بين أجيال الشباب. فمعركته هي المعركة نفسها التي سوف يخوضها في العشرينيات (١٩٢٠) كل من النص التركي الجديد على يد قائم حكمتا ومليح أنادي والنص الإبراني

الجديد على يد نوميمايو شيهج وأحمد شاملو، ثم النص العربي الجديد في الخمسينيات (١٩٥٠) على أيدي فرسان مجلة «شعر» وفي طليعتهم أدونيس. أقصد أن النص الياباني الجديد أتهم بالخروج على القديم والتقاليد الشعرية الموروثة ولا سيما تقاليد العروض «للهايكو وللتنكا».. عالجت هذه الموضوعات بإسهاب من خلال حواراتي مع شعراء الحداثة اليابانيين في الكتاب المذكور آنفاً حول الشعر الياباني الحديث.. بإيجاز شديد، بحث الشاعر الياباني الحديث لنصه الجديد عن نسب داخل التراث الأنبي الياباني ووجد ذلك في السور الذاتية حيث توجد لغة أقرب إلى قصيدة الشعر منها إلى أية لغة أخرى، وهذا بالتقريب ما سوف يحدث مع الشاعر العربي الحديث الذي اختار النص للصوفي كأب شرعي للقصيدة العربية الجديدة كي ينفي تهمة أنها مستوردة ويثبت هويتها الوطنية.

... يتجاوز عمر الشعر الياباني الحديث اليوم المائة عام، ومع ذلك لم يصل، ونحن في عصر الإعلام المخيف السرعة، إلى خارج اليابان، في حين أن السلعة اليابانية الأحدث عمراً وسناً وصلت إلى أبعد قرى العالم ونالت ثقة المستهلك دون منازع.. نرى، هل لأن الآخرين يعتقدون أن البلدان المتقدمة لا تنتج شعراً، إذ لا حاجة إلى الشعر في هذه البلدان، أم لأن للشعر الحديث - تحديداً - قدراً متشابهاً في جميع أنحاء العالم حيث تغلق الأبواب في وجهه بحجج متعددة:

غموضه، صعوبته، خروجه على المألوف، صدم جدواه، أم لطفه أصبح قضية تخص نخبة معينة دون غيرها، أو ربما لم يعد يقبل أن يكون مطية العقائد والإيديولوجيات التي تروج لها وسائل إعلام بلدان تعتقد بمركزيتها الثقافية عالمياً، أم أن للشاعر الحديث مكتب بسوقه المعلى ولا يريد أبعد منه؟ ألهمه الأسباب وغيرها لم تعرف الشعر الياباني الحديث ولم تعرف رأي الشاعر الياباني المعاصر بالحداثة الاجتماعية عموماً والشعرية بخاصة، في حين انتشرت آراء شعراء أوروبا وأمريكا في عالمنا العربي انتشاراً هائلاً.... لذلك وجدت نفسي، وأنا في اليابان؛ مندفعاً لإنجاز ما أنجزت من تقديم «ديوان الشعر الياباني الحديث» إلى اللغة العربية وعن اللغة اليابانية مباشرة.. إن الذي اكتشفته أثناء عملي وأثناء لقاءاتي بالشعراء اليابانيين هو التقارب بين نصوصهم ونصوص الشعراء العرب الشباب الجعيدين عن مفاهيم العقائد والإيديولوجيا في الشعر.. وسوف أسوق هنا بعض الانطباعات الخاصة بالشعر الياباني الحديث قد تجد فيها ما يطابق على نصوص شعرائنا الجدد الذين لا ميزة لهم - كما أرى - إلا البعد عن الهموم العامة والكبرى والتركيز على القضايا البسيطة العابرة بلغة بسيطة هي الأخرى وواضحة.. يعبر الشاعر الياباني بأقل ما يمكن من الكلام ليحول كل ما يحيط به إلى شعر أو ليكشف الشعر في ما يحيط به. يريد لشعره أن يكون حاضراً حضور الأشياء التي يعبر عنها،

مراياً ملموساً مثلها، لا يتزلف عنها ولا يدعى سيادته عليها، فهي مثله، لها حياتها الخاصة التي لابد من رؤيتها كما هي واكتشاف الشعر فيها. فصور كلب أو صوت تقطيع السكاكين أو الصغير البعيد، هذه الأشياء قد تتنادى العالم أكثر من أغنيات الشاعر كما يقول علم الشعر الياباني المعاصر شونتارو - تانكاوا. إن هذا التواضع أمام العالم وأشياءه صريح في الشعر الياباني، وهو جزء من الحساسية اليابانية الفنية قلما نجد له مثيلاً في مطارح أخرى.. أنا، الشاعر الياباني لا تبرز بوضوح فائق وبالكاد يتم التعبير عنها، وإن ظهرت لكلي توحى بخفة أنها جزء بسيط من هذا الوجود الكبير.. الشاعر الياباني يتكلم بصفتة إنساناً أولاً وأخيراً، لا بصفتة عرافاً أو قديساً قادمًا من عالم غير عالم الناس ما إن يقول قصيدة حتى يطلب البشرية بالركوع له وتقديمه على سائر الكائنات.. فهو لا يلطمح إلى مكانة الرسل والأنبياء والقادة العظماء الذين يعموضون عموماً فوق كل شيء ويستأثرون بالكلام كل الكلام، وهو لا يعبر بصفتة شاعر عظيمًا يريد تحقيق فتوحات وانتصارات فكرية من خلال الشعر على طريقة ت. س. إليوت، علماً بأنه قرأ هذا الأخير واطلع على أثراته من شعراء الغرب، لكنه لم يكتب لاهل غرار ت. س. إليوت ولا على غرار شعراء تشبوا بالفكر الديني - يهودي أو مسيحي أو إسلامي - حيث يعحول الشعر إلى مرآة لفكرة دينية أو فلسفية أو سياسية، وحيث يجعل الشاعر من نفسه شيئاً أو فوضواً أو

راهباً يقدّم عبر قصيدته برنامجاً لخلص الإنسانية، فتأتى القصيدة هكذا خطبة مليئة بالبلاغة الفارغة من نبض الإنسان ومن حرارة الحياة، تقبّح الحاضر وتجمك الغائب، هذا الشعر هو ما أسميه شعر اغتيال الحاضر وجمالية الحاضر.. على العكس من هذا كله، الشاعر اليابانى ومعه الشاعر العربى الجديد يكتب خارج أى برنامج شعرى، خارج أية نية لعرض العضلات الفنية.. يكتب الشعر لأنه بحاجة إلى هذا الشعر.. ليس فى شعره قطار من المفاهيم والأفكار. يكتب دون خلفية عقائدية وقصديه الأساسية هى أن يعيش العالم بطريقة شعرية، هى أن يكشف الشعر فى الأشياء: فى كرسي، فى مقهى، فى سكة، فى تقيؤ سكران، فى رنين هاتف، فى ربطة يصل أحضر، فى ملقعة سكر، فى أشياء لها علاقة حميمة بالإنسان.. الشاعر اليابانى لا يحب أن يطير عالياً فوق عالم الإنسان، وغير مستحيل لفهم عالم الغيب والجهول... يريد ألا يفهم هذا العالم من خلال تجريته الحسية... أقرأ بعض الشعر اليابانى الحديث وأنسا: كيف تجرباً الشاعر اليابانى على كتابة هذا، كيف تجرباً على إدخال القوسوعة، البصل الأخضر، أو الملح فى تسج القصيدة الحديثة، ألم يخف على فنية وشعرية هذه القصيدة؟... لأن استخدام الأشياء اليومية وأسمائها فى الشعر الحديث. حيث لا توجد موسيقاً خارجية، أى وزن، تنقذ الكلام من عاديته وتقمعه بتقاع للشعر- مغامرة حقيقية وغير مضمونة النتائج

على الصعيدين الفنى.. إن الحساسوية الميتافيزيقية التى تسيطر على الشعر الغربى والعربى سوف ترفض مثل هذه التعابير إلا فى إطار المزاح والكتكة لا فى إطار شعرى جاد... لكن هذا هو الشعر الذى يمكن أن يقال عنه: إنه يوكل. الشعر اليابانى لا يهيمه أن يقال عنه إنه شعر عظيم وكبير كما يقال عادة عن شعر المفاهيم والأفكار- وعن الشعر الغنائلى- لكن يهيمه أن يقال عنه: إنه شعر ذكى وبسيط وجميل، إنه شعر الإنسان الطبيعى الموجود معنا لا شعر السوبرمان القادم مما وراء الإنسان.. إن ذلك كذلك لأن الشاعر اليابانى صديق وفى لمواسه، لا يعاديه ولا يسعى إلى تدميرها، بل ينعّمها ويقدم لها كل ما يستطيع، لأنها توافقه إلى العالم الخارجى.. ولأنه يصادقها بوفاء، فإنها تعطيه بكرم وتسعفه فى التعبير الخفيف عن أسرها فى الوجود مروراً، ولهذا يرى جيداً، ويسمع جيداً، ويتذوق جيداً، ويتلمس جيداً.. لا يسمع للذنن- هذا التعاطية الميتافيزيقى- أن يحكم بها.. هكذا تأتى قصيدته قصيدة حواس.. إذا كان رامبو قد نادى بتشويش الحواس فى سبيل الوصول إلى الحقيقة، وإذا كان السورويون قد طبقوا هذه المقولة وغيرها من مقولات روثوا- هم ورامبو- عن الفكر الدينى الذى يدعو أساساً إلى قتل الحواس أو تعطيلها كقريان يقدم لإله متحال كى يكشف نفسه، أى فى سبيل لكشف الحق والعالم، على أساس أن هذه الحواس حاجز يمنع الوصول إلى الحقيقة، إلى المثال، إلى

الجمال.. نقول: إن كان ذلك كذلك عند رامبو وأحفاده من الغرب إلى الشرق العربى، فإن الشاعر اليابانى بقى صديقاً هادئاً لحواسه يعمل على أن تكون أصفى وأنفى ما يمكن لتأدية أدوارها على خير ما يمكن من أجل الوصول إلى الجمال والمعرفة الجميلة خارج إطار المفاهيم الديدنية المقدسة للجميل وخارج إطار المفاهيم الأيديولوجية السياسية للجميل.



● هناك من يشير إلى ثلاثة مختبرات للشعر العربى الآن.. مختبر بيروت اللبناني.. المختبر العراقى.. المختبر السورى.. أيضاً، هناك تمييز الآن بين شعراء الحداثة الأولى.. شعراء الحداثة الثانية.. شعراء الحداثة الثالثة.. أيضاً، هناك تمييز بين شعراء الحداثة و.. شعراء ما بعد الحداثة.. أشعر وكأن هذه الإنشطارات كانت تالية للإنشطار بين الشكل الشعرى القديم والشعر الحر متمثلاً أخيراً فى قصيدة النثر.. نرى الآن ما يسمى بالقصيدة/ الومضة.. أيضاً قصيدة التفاصيل اليومية/ الحسية.. أيضاً قصيدة التشكيل البصرى.. إلخ.. أحياناً أشعر بحاجتى للهدوء وسط هذا الفوران.. أشعر بحاجتى لقصيدة بريئة إلا من الشعر.. رأيت فى ترجماته لشعر اليابانى شيئاً من هذا عند اليابانيين.. لكننى رأيت

في مجموعتك الشعرية - ما حدث في السينما - لعباً مديراً على الشكل الفصاحي، أي إنني لم أشعر بالبراءة التي رأيتها في القصائد اليابانية والتي حاولت تمثلها.. أردت أن أقول بأن الشعر يأتي من الداخلي وليس من الخارجي.. أريد أن أسمع رأيك فيما يشير هذا السؤال.. التميزات الشعرية.. مختبرات.. حداثات.. إلخ.. ثم عن تهريك وكيفية شعورك بموقعك في هذا المشهد عموماً ●

- في سؤالك هذا أسئلة ولذلك سأقول: هولاء السؤال.. وفيه أيضاً كلمات أحترس منها احتراسي من قراءة مقالة في تحليل السياسة العربية.. لا أعرف من هو أقدر منا - نحن العرب - على خلق تسميات لأشياء لم توجد بعد ولم يعرفها بعد المجتمع العربي.. أشياء محض ذهنية، محض مجردة.. أشياء نتصور حدوثها، أو نحلم بحدوثها.. صرنا نستخدم عبارة «ما بعد الحداثة» للكلام على شعر أو على شعراء ونحن لانزال ما قبل الحداثة بعشرات السنين، ونحن لانزال لم نشم رائحة الحداثة في واقعنا الاجتماعي، وفي واقعنا الثقافي والاقتصادي.. هذه واحدة من نتائج سيطرة «العقل» الميتافيزيقي علينا جميعاً.. إلى أين سيوصلنا هذا «العقل» الميتافيزيقي المزدوج.. لا أحد يعلم. لكن يبدو أن المستقبل - القريب على الأقل - له.. أوهام بأوهام.. حداثات مرفقة من الأولى إلى الثالثة، ولا أعلم لماذا الدوق عد الثالثة، لماذا توقف

مخترعو هذه التسميات ولم يتابعوا الرابعة الخامسة السادسة.. إلخ. لكن يبدو أنهم أرادوا الوصول بنا دفعة واحدة إلى ما بعد الحداثة! لا أستطيع أن أهتم كلمة «حداثة» باللغة العربية، إذ لا معنى لها الآن إلا ما قد نجده في قاموس «لسان العرب» الموضوع منذ مئات السنين. ومن الخطأ القائل استخدامها على أساس حملتها الدلالية في اللغة الفرنسية أو الإنجليزية أو في اللغات الغربية عموماً.. أنت تعرف أن الغرب عندما بدأ يستخدم هذه اللفظة، كانت المجتمعات الغربية قد دخلت حقاً وفطياً في الثورة والحداثة على جميع الأصعدة وكانت قد دفعت للثمن غالياً جداً.. الغرب يعرف جيداً ثمن هذه اللفظة، ويعرف كم كلفته من التضايقات.. لا نستطيع أن نستورد المفاهيم كما نستورد الآلة.. يمكن أن نستورد طائرة ونستخدمها فوراً مهما بلغت درجة تخلف مجتمعنا.. أما المفاهيم فحتاج إلى تهديدات قد تستغرق وقتاً طويلاً جداً، وفي النهاية قد تنجح وقد تفشل.. ربما نستطيع استخدام كلمة «حداثة» في اللغة العربية وحملتها الغربية بعد قرن من الزمن، هذا إذا بدأنا منذ الآن بالصعيد.. ومع ذلك سوف استخدم الصفة «حديث» فيما يخص كلامنا على الحركة الشعرية العربية استخدماً مجازياً بهدف التفاهم وللأمر ببنا..

لا أعتقد أن هناك انشطارات بين أجيال شعراء العرب منذ بداية الحركة الشعرية الحديثة بشكل واقعي في أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات، فما هي

الانشطارات التي قد تحدث برأيك خلال أقل من أربعين عاماً؟ تحتاج هذه الحركة إلى أربعين سنة أخرى أو أكثر كي تقوم حدوث انشطارات أو تعاضلات ملموسة بين جيل وجيل، ذلك لأن الانشطارات الثقافية أو للتمايز، يحتاج إلى تراكمات نوعية وكمية، ولا أظن أن هذه التراكمات قد حدثت حتى الآن. لانزال مؤسس الحركة شباباً وفي أوج عطائهم الإبداعية، وما يظن أنه انشطارات سوف تلعب فيه أصداؤهم بوضوح. أصداؤ أدونيس بالتحديد تطلق على الفارطة الشعرية العربية الداشلة لانزال يعنى هذه الأصدا من خلال إصداراته الجديدة والقوية. لانزال أصدا السياب وسعدى يوسف قوية جداً داخل الشعر العراقي، وأصدا محمود درويش داخل الشعر الفلسطيني، وأصدا أنسى الحاج داخل الشعر اللبناني، وأصدا أحمد عبدالمعطي حجازي وعفيل مطر داخل الشعر المصري، وأصدا محمد بنيس داخل الشعر المغربي. وهناك أسماء استطاعت أن تثبت كفاءتها إلى جانب هؤلاء، لكن هذا ليس انشطارات، بل هو من قبيل التراكم والتكديس وله قيمته أيضاً. هذا لا يعني أن هناك أكثر من تيار شعري جديد يهيم نفسه للكتابة بطريقة أخرى، ويستعد لانطوار ما، لكن اللذين لم يتوضعن بعد والثيرة غير متوفرة حتى الآن بشكل جدي، وكلما لاح في الأفق صورت (تلقه اسم من الأسماء السابقة الذكر). أنت تعرف أن هذه الأسماء هاجمت ولانزال تهاجم الأجيال الشعرية

الثانية، كي لا أقول الجديدة.. بعضهم أقصد بعض الرواد - يقول: ليس هذا ما قصدناه بالشعر الحديث، والبعض الأخير يقول: ما نراه اليوم بشر على أنه قصيدة نثر لا علاقة له بهذه القصيدة وليس هذا ما عنيناه بقصيدة النثر، ويتسامل آخر، عن فائدة درواوين الشباب المشلوحه في المكتبات إذ لا تمت إلى الشعر بصلة، والبعض الآخر يقول: لا نجد من نسله راية الشعر الحديث بعدنا.. باختصار شديد، تستطيع أن تتابع هذا الموضوع في الدوريات والصحف وتخرج بمادة غنية للنقاش. إن سبب هجوم الرواد هو أنهم شاهدوا أنفسهم بشكل مشوه في غالبية نصوص الشباب، معنى أن هؤلاء لم يبدعوا في محاكاة وتقليد نصوص الآباء الرواد، كان التصفيق والدعوة إلى بيت الطاعة لمن نجح في تلك المحاكاة.. لكن الرواد دفعوا ويدفعون ثمن هذا الهجوم، فالقارئ اليوم لم تعد له ثقة لا بشعرهم ولا بشعر الأجيال الجديدة.. كارثة الشعر الحديث هي أن شعراء تعاملوا ويتعاملون مع بعضهم بشكل إقصائي وإغالي بعيد كل البعد عن اللغة الديمقراطية. ومرد ذلك كما اعتقدت هو تشبعهم بالعقلية الميتافيزيقية غير القادرة على الحوار إطلاقاً.. هذه العقلية نفسها هي التي تقف وراء تقسيمات مثل: المختبر العراقي والمختبر السوري والمختبر اللبناني. أين بقية المختبرات الشعرية العربية الأخرى.. أنت تعرف أن الحركة الشعرية في الخليج أو في المغرب أو في مصر لا تقل أهمية اليوم عن الحركات الشعرية في

سوريا والعراق ولبنان، هذا إن لم نقل تفوقها أهمية.. والحقيقة، لا أفهم المقصود بهذه التسميات. هناك تجربة شعرية عربية - أي باللغة العربية لا بسورها - تمتد من المغرب الأقصى إلى العراق. توجد هذه التجربة للغة العربية ذات الإشكالات المعروفة. النصوص الشعرية العربية من المغرب إلى العراق متشابهة لحد التطبيق أحياناً. وهنا تكمن الأزمة الحقيقية لشعرا الحديث.. ولكي أبقى داخل حدود السؤال أقول: في الخليج اليوم حركات شعرية تفوق في جرأتها التجريبية باقي الحركات، في المغرب اليوم أسماء جديدة وجريئة لا تصل بسبب سوء توزيع الكتاب، وفي مصر اليوم تجمعات شعرية تطمح إلى الكثير في مجال الإبداع والتغيير وتتناثر المجلات الشعرية هناك بشكل ملحوظ حتى أن المنابر الأدبية الرسمية بدأت تنزعج من هذا التكاثر.. شعراء شباب يغامرون بإصدار مجلات شعرية خاصة ليس لها أي دعم مالى من الدولة. والنصوص التي تنشرها هذه المجلات أهم نصوص الساحة الشعرية المصرية. والاتهام الذي يوجه إلى هذه المجلات هو أن أصحابها تأثروا بأدوينس أو بيويسف الخال أو بأثنسي الحاج، ولأن التأثير بهؤلاء عيب فطبع يجب على المصري تفاديه مهما كان الثمن. أما إذا كان العكس، فهذه مفخرة يجب الاعتراف بها.. الحركات الشعرية الجديدة. أو المختبرات كما يقول السؤال - لا تزال ضمن إطار مفهوم الرواد للحدثة الشعرية حيث اللغة الذهبية هي السيدة

الأولى وحيث التجريد هو شيخ القصيدة. وهذا بالحدديد ما أتناوله في دراستي القريبة الصدور تحت عنوان «الشعر الحديث واغتيال الحاضر».

أنت تبحث عن لغة بديعة وعن كتابة بديعة.. لا وجود لكلام بديع، فكل كلمة هي رأى مسبق، كما يقول تيتشيه. لا توجد لغة بديعة. اللغات محملة بالمندولات منذ بداياتها. لذلك يحارل الشعراء أن يكون تلك الدورة التي من خلالها تصفى لغة ما بعض حساباتها مع ماضيتها. لذلك فالشعر أصعب أنواع الإبداع وأقساها على الإطلاق، لذلك أيضاً تتغير تسميات نسووصه وتتعدد أشكال تجلياته: أحياناً يأتي على شكل قصة قصيرة وأحياناً يأخذ شكل رواية، وفي بعض الأحيان يكون ومضة أو تشكيلا بصريا أو تفاصيليا بومية، أو كلمات متناثرة بلا أي رابط.. ويبقى في جميع الأحوال شعراً.. في الشعر العربي المعاصر أو الحديث لا أرى فرقا كما تقول أنت، هناك هدوء قاتل وسكينة مخيلة.. قلما أقع على نص يليرني، بغضبني، يضحكني، يفعل شيئا لي.. يأتي هذا الهدوء وهذه السكينة من كون النصوص، جميع النصوص، تكتب بطريقة واحدة وبذهنية واحدة في جو واحد.. وأقول لمن لديه من الشعراء الجدد أو الشباب عقدة ريادية (هناك أصدقاء في أوروبا وأمريكا والعالم العربي عديم هذه العقدة: عقدة أن يكون رائداً شعرياً) تفصل فأبواب الريادة الشعرية مفتوحة على مصارعها أمامك.. والحقيقة هي

أننا نحتاج إلى نص شعري يحدد الشعر في أصماقه، يجعل من الشعر حالة سخرية جدية ويخلصه من فئسته... ورهاني هو على تيار شعري غير منفتح لغوياً، وغير مسكون بهجوم كبرى وأبدية، بل بهجوم بسيطة وصغيرة وأنية ولا ينتظر من وراء نصه أية مصلحة ذاتية أو أية نتيجة. ولا يحلم بالخلود اللغوي... تيار شبه متفوق عن ماضيه التراثي واللغوي، لكن منغص بكليته في الحاضر، حاضره هو... وفي هذا السياق أصدرت مجموعتي «ماحدث في السنباط... فهي بداية قطيعة مع تربيتي الشعرية الميتافيزيقية، وهي نقبض ما نتاج إليه أنت، إذ تبحث عن البراءة في الشعر وتنتظر إليه. كما يبدو ذلك في أسلكتك. بصفته شيئاً مقدماً أت من عالم داخلي عجيب، ولكن الداخل هو البراءة... لا أعرف ماذا تقصد بالبراءة في الشعر أو في الكتابة صوماً. الشعر ليس براءة، الشاعر ليس بريئاً وليس نموذجاً أخلاقياً يحدو، وليس نموذجاً لغوياً للحياة. البراءة مفهوم رومانسي، عاطفي، ديني يتحدث عنه للشيوخ والرهبان لا الشعراء. الشاعر واللغة عميلان متداخلان... يستحيل أن يكتب الشاعر دون أن يلعب بشكل مقصود على الكلمات، وهل الشعر أو بعضه أو كثيره إلا هذا اللعب المذبذب على اللغة سواء جاء من الخارج أو من الداخل كما ترى... التمسك بين الخارجي والداخلي هو من عمل «العقل» الميتافيزيقي، إذ لا حدود واضحة بين هذين التعبيرين أو بين جميع اللغائيات

التي فرضت علينا وعلى تفكيرنا... هل سأكون مع الداخلي إذا قلت لك: لقد هبطت على قصائد هذه المجموعة وأنا بين اليقظة والذم، جاءتني من وادي الشعراء وأنا في حالة لا واعية، جاءتني جامزة وأنا لم أعبر فيها شيئاً أبداً، تكأنتها مكربة في مكان عجيب وأرست باسمي الشخصي عبر فاكس... إلهامي لا يعرف رقمه إلا الحارقة والشعراء العظام... وهل سأكون مع الخارجي إذا ناقضت هذا الكلام وقلت: لقد كتبت وأنا أعي تماماً ما أكتب، أكتب القصيدة في حالة وعي قصوى، أكتب وأنا حاضر بكاملي لأنني من الحضور وإلى الحضور... لست مع كتابة يدعي صاحبها أنه كتبها في حالة غياب تام، في حالة فقدان الوعي. هذه تزييفات للاستهلاك في أسواق الميتافيزيقا التقدمية والرجعية والأصولية والمعقدة... إن ما بدا لك «لعناً مدبراً» على الشكل الفسارجي، في ديواني «ماحدث في السنباط» هو إحساس واقعي بالأشياء عشقه ولا أزال أعيشه: مثلاً: الحرارة... لا أفس أنها مفرد، أشعر أنها جمع لذلك أقول: «هؤلاء الحرارة المنسوسة بين أصابعي...» وعندما أشاهد غيمة لا أشعر أنها مفرد إطلاقاً، لذلك أقول: «هؤلاء الغيمة اللاتشوق عن الهطول...» وعندما أتذكر الرعب أشعر بجمع لا مفرد فأقول: «هؤلاء الرعب من تلك الجهة...» وعندما أشاهد خائفين أو برؤساء أحس بمفرد لا بجمع، لذلك أقول «هذا الخائفون»، «هذا البرؤساء...» هناك حالات تحس فيها أن شيئاً واحداً لا يمكن

أن يكون إلا جمعاً، أو أن جمعاً لا يمكن أن يكون إلا مفرداً... هناك صديق مثلاً لا أستطيع أن أرى فيه إلا مجموعة من الأصدقاء، لذلك أناذبه على الدوام عندما نلتقي «يا أصدقائي كيف حالكم...» الشعراء الرواد مثلاً، لا أرى فيهم إلا شاعر واحد، لذلك أقول «هذا الشعراء...» ليس هذا الإحساس غريباً وليس صفة إيجابية أو سلبية، إنما هو طريقة في التواصل مع العالم وأشياءه... إن جو ديوان «ماحدث في السنباط» بعيد تماماً عن جو الشعر الياباني... أصبح أني نقلت إلى العربية مختارات الشعر الياباني الحديث، ولكن لم أحاول تمثلها إطلاقاً كما تقول، والمسافة شاسعة واضحة بين عالمي الشعري وعالم الشعر الياباني... كثيرة هي القصائد التي كتبها ونشرتها قبل إنجاز المختارات المذكورة... وأنت نفسك تقول: إن شعورك وأنت تقرأ «ما حدث في السنباط» غير شعورك وأنت تقرأ مختارات الشعر الياباني، ولم تجد في قصائدي البراءة التي وجدتها في القصائد اليابانية، ثم تحسم حديثك بالقول: إن للشعر يأتي من الداخلي وليس من الخارجي كأنك تقول لي: شعرك قادم من الخارجي لا من الداخلي، وأنا أقول لك: نعم... لا أخفيك أن تربيتي اليابانية تلبت مفاهيمي القديمة للشعر، ولا يهم أن يكون ذلك نحو الأسوأ أو نحو الأفضل، ثم لا أعلم إن كان نحو هذا أو نحو ذلك... أنت تصرف أنني عشت مع النص الصوفي بشكل جدى ومحترف، دراسة وقراءة وحياة، أكثر من عشرة أعوام، ولعل أنني

عن الشعر عند شعراء لديهم موهبة النسيان ولا يتقنون أية لغة أجنبية أيضاً، تثار هنا بالإضافة إلى قضيتي التراث والترجمة.. قضية فشل التراكم الحدائثي في إحداث أو إنتاج طاقة كافية لتوليدات جديدة تبرر القطيعة مع الماضي والآخر شعرياً على الأقل.. أشعر حقيقة وكأنه يتوجب علينا البدء من نقطة الصفر.. ما رأيك؟

- من المؤكد أنه يجب البدء من نقطة الصفر دوماً وكان شيئاً لم يحدث لا في الشعر ولا في اللغة.. لكن من أين لنا أن نعرف موقع الصفر: لكل واحد على ما أعلن صفره الذي يجب أن يبدأ منه.. سواك هذا بشقيه الأول والثاني يشغل حيزاً كبيراً في دراستي آنفة الذكر حول «الشعر الحديث واغتيال الحاضر، والتي تستصدر قريباً.. الماضي العربي حاضر والحاضر العربي غائب لا وجود له إلى أن يصبح جزءاً من الماضي فيعود بعد مئات السنين ليصبح حاضراً.. ماذا تفعل، هذه هي فلسفة العقل العربي اليوم.. أشعر أحياناً أنني أعيش للقرن الهجرية الأولى وليس القرن العشرين، فجميع قيم الماضي الفنية.. وغير الفنية أيضاً.. موجودة بيننا الآن وندرسها في المدارس والمعاهد والجامعات، ويتبداهما الشعراء والفنانون في الصالونات وصالات العرض تحت عنوان: استلهم الماضي من أجل إضاءة الحاضر.. وكان هذا الحاضر فارغ من الفواعل القادرين على إشعاله وتكوينه.. بالطبع، يستحيل أن ننفي الماضي كاملاً، لكن من غير

الأصدقاء بالإشراف على قراءة «بروفاته، إذ لا أشعر بأية رغبة في العودة إليه، فداخله طاع بلا حدود وأخاف منه خوف الأب من ابن عاقل.. أمسك إلى أن بصمات النص الصوفي على الشعر العربي الحديث هي سبب مراوحة شعراء المعاصر فوق أرضية نصوص القرن الرابع للهجرة، هي الكابح القوي الذي حرم اللغة العربية من الاغتسال من ماضيهما الميتافيزيقي وللذو إلى التراب.. ولهذا قلت لك سابقاً: لا توجد انشغالات بين الأجيال الشعرية العربية المعاصرة، ولا تستطيع الحديث عن مختبرات شعرية منفردة.. جميع المختبرات صدى بعضها البعض، كما يرن في بيروت تسمع صدها في القاهرة، الكبار صدى بعضهم وصدي الماضي، والصغار، صدى الكبار وصدى بعضهم بعضاً.. أصداء بأصداء ولا صوت.

● ألاحظ سولين لم يتوقفا حتى الآن.. وأنا أرى أنهما أفقدا الوعي الشعور بالزمان والإحساس بالمكان.. السيل الأول قادم من الذاكرة التراثية وهو المسئول عن فقدان الشعور بالآن.. السيل الثاني قادم من الآخر من خلال الترجمة وهو المسئول عن فقدان الإحساس بالهنا.. وكان هناك استلابين يعاني منهما النوع.. استلاب الماضي واستلاب الآخر.. مثل هذا الشعور يجعلني أشك بكل الشعراء الذين حاولوا ترجمة الماضي أو الآخر.. ويجعلني أبحث

أنهيت دراستي العليا برسالة دكتوراه حول «الفرى، نصاً وشخصاً وكنت أول من نقل نصوص الفرى إلى اللغة الفرنسية وأول من عرف الفرنسيين به.. والآن لا رغبة لي في الحديث حول هذه التجربة، لأنني أشعر بطاغية حقيقي يضغط على رأسي عندما أتذكر المراحل التي مررت بها.. إن تجريتي اليابانية حررتني من سلاسل النص الصوفي.. نص ميديافيزيقي متطرف.. كاد يفقدني الإحساس بنفسى وبالعالم، وكاد يقتلني أن لا نص إلا هو، وهذه طبيعة النصوص الميتافيزيقية: إلغائية، إقصائية بشكل لا يطاق.. النص الصوفي لا يتقبل ولا يفتح لك إلا إذا سلمته عنك ورررك وزلت عارياً إليه، نص لا يحاورك إلا في ذاكرته وفي ميدانه وأمام جماهيره.. يفرض نفسه عليك بالقوة، يهزمك بأنه يقرأ لك المستقبل، ويؤكدك إلى عالم الغيب ويكشف لك المجهول، ينسبك من أنت، وأنا أريد أن أتذكر من أنا.. لذلك جاءت مجموعتي تحت عنوان «ماحدث في السيلما، كي أقول: الآن أرى ما حدث وما يحدث بعيني رأسي لا بعين قلبي كما يريد النص الصوفي.. بين هذه المجموعة ومجموعتي الأولى «السيار والساعات القادمة، توجد مجموعات أربع نائمة في درج الطاوله ونشرت قسماً من نصوصها في مجلة «موقف».. لكن لم أقصص لإصدار أية واحدة منها.. ولكي أنهى من ومع تجريتي الصوفية نهاية مصالحة ملضومة، عقلت.. وأنا في أوج تجريتي اليابانية.. على نص صوفي طويل سأدفعه إلى النشر قريباً وسوف أرجو أحد

المعقول أيضاً أن تصل نسبة حضوره إلى ٩٠٪ تصور أن شعرنا الحديث تحكمه اليوم قيم فنية عمرها خمسة عشر قرناً.. وأحدث شعرنا ينحني هذه القيم ويدافع عنها. تصور أنك تعيش اليوم مع شعراء ونقاد أعمارهم تتراوح بين خمسة عشر قرناً إلى عشرة قرون!! فمن أين للعربي أن يشعر بالآن أو بالهنا، لقد اضطر كل شاعر من جيل الرواد أن يجد لنفسه أباً في التراث، وإلا لما تبنت المؤسسات الرسمية العربية أي صوت من أصوات الرواد. والنقاد العربي للمعاصر فعل انشئ نفسه، والفكر العربي المعاصر أيضاً.. هناك من يدافع عن حداثة شعراء ونقاد من القرن الرابع للهجرة، وكأنهم يقولون: الحداثة قديمة عندنا، فلماذا البحث عنها عند الآخرين، أو لماذا اللعب في العمل على إدخالها إلى مجتمعاتنا ولغتنا!! والحالة هذه، ما الفرق بين هذا النقائل الحديث وبين شيخ أصولي أو راهب أصولي، لا فرق.. يستحيل العيش على فئات السابقين. فالماضي عاشه أجدادنا، والحاضر يجب علينا أن نعيشه.. الاستلاب للماضي الذاتي أخطر بكثير من الاستلاب للآخر الحاضر، فهذا مرئى تعرف مصدره ويمكن إن تتحاشاه إن شئت. أما استلاب الماضي فمزروع في الدم، وليس الخلاص منه سهلاً أو بسيطاً، إنه يكلف غالياً. ولك أن تسأل جارتنا أروبا عن اللحن الذي دفعته للخلاص من استلابها لماضيها. من أجل خلاص مماثل، قد تحتاج إلى الوقوف ضد نفسك أولاً، ضد أبويك، ضد كل من تعب في مجتمحك.

إنما كنت قد اتفقت معك حول اللحن الأول من السؤال، فلا أتفق معك حول شقه التالي.. إذ لا يمكن الاستمرار والتطور دون تواصل مع الآخر عبر الترجمة تحديداً، ولا سيما إذا كان هذا الآخر قد أثبت جدارته الحضارية.. نعيش عصر ثقافة عالمية بفضل أجهزة الإعلام المتطورة جداً، فالتواصل السريع بين سكان الكرة الأرضية يكاد يهوي مقولة الآخر والأنا، أين حدود الآخر وأين حدود الأنا؟ إذا كانت هذه الحدود لاتزال واضحة بعض الشيء حتى الآن فمن تبقى كذلك إلى ما لا نهاية: قد تتغير أو قد تمحى نهائياً، لأن الأقوى سوف يعمم «أنا»، بالعودة عبر أجهزة الترجمة الفورية وعبر الأقمار الصناعية، يعنى قد نصل إلى «أنا، واحدة»، «أنا، عالمية».. والآخر أين يذهب؟ يختفي!

لكن من دون «آخر» يستحيل الشعور أو الإحساس بالهنا.. إننى مع وجود «الآخر» ولو كان جحيماً. وإذا لم يكن موجوداً فلصوف أخذ من «أنا»، آخراً وأخطف معه وعنه وأبدأ حولي معه، مادام الآخر معاصراً لك، فلا وجود للاستلاب بينكما.. الترجمة ليست استلاباً، إنها الحوار الوحيد والمكن بين الذات المختلفة.. وشعورك باستلاب الآخر لك من خلال الترجمة يختفي لو مارست نقل قصة من لغة أجنبية إلى لغتك العربية.. سوف تفهم نفسك أكثر وسوف تكشف في لغتك مواطن القوة ومواطن الضعف.. أن تشك بشعراء يرجعون للماضي في أعمالهم، فأنا معك في هذا الشك، لكنني لست معك عندما تشك بشعراء يتقنون لغة أجنبية، وإلا

فكيف تعاور الآخر شعرياً وكيف تتعرف على التناجات الشعرية العالمية.. ثم إن يستطيع أحد ترجمة الشعر كما يقوم بذلك شاعر.. إن أستشهد بقائمة أسماء شعراء عرب وغير عرب، قدامي ومعاصرين، كانوا إلى جانب لغتهم الأم يتقنون لغة أخرى على الأقل وقد أفادوا من ذلك الكثير في إنتاجهم الإبداعي. لتذكر فقط پدر شاكر السياب ومعرفة بالإنكليزية ماذا فعلت، وكذلك فرسان مجلة «شعر» الذين لولا إتقانهم للغات الأجنبية لما فعلوا ما فعلوا بالنسبة إلى الشعر العربي الحديث.. اللغة الأم، مهما اتسعت ظنل صديقة بالنسبة إلى الشاعر المعاصر، لذلك تراه يسعى إلى احتكاك مباشر ودون وسيط، بلغة أخرى بحثاً عن نسمة أوسع وعن هواء جديد.. أما التراكم الحدائري الذي تشاهده أنت وتعتقد أنه فشل بإحداث قطعة مع الماضي، أي ماضينا الشعري، فلا يزال جديداً ولا تعرف متى يولد.. أقصد أن هذا «التراكم» لا شيء يذكر قياساً إلى الثقافة التقليدية السائدة التي يجب أن يجل محلها.. أنت تراه تراكماً لأنه لا تنظر إلى الطرف الآخر من المعادلة، أو لعلك تريد أن تنسى ذلك الطرف.. إن «تراكم الحدائري» نقطة في بحر فنان، ولا يشكل أذى خطراً على الوضع الثقافي العربي السائد.. نحتاج إلى تراكمات مضاعفة وخلال عشرات السنين كي نتجرأ على القول: الآن بدأ الحد.. إلى ذلك الحين تكون قد تولدت أسئلة كثيرة، أنتذاك تحكم بالنجاح أو بالفشل. ■

حارر: أحمد إسكندر
طركيو تشرين الثاني ١٩٩٤

مقالات

ذهنية التحريم

سلمان رشدى وحقيقة الأدب

شعبان يوسف

قلا يكتب كتاب (ذهنية التحريم - سلمان رشدى وحقيقة الأدب) للمفكر السورى هسانى جلال العظم أمميحه من القضية التي يناقشها.. أو من الأفكار البيرة التي تترامى وتحدد هنا وهناك عبر أرجاء الكتاب بفصوله الإحدى عشرة.. ولا من أنه يتناول مفكرين كباراً مثل إدوارد سعيد أو شعراء مثل أدونيس بالنقد الساخن والمصرح فى أحيان كثيرة.. بل - فى اعتقاده - إن أهمية هذا الكتاب تنهض على ميزتين بارزتين..

● الأولى: تتحقق عبر المنهج الذى يسلكه جلال العظم فى طرح القضايا - موضوع النقاش والبحث - ويفترض هنا المنهج المعرفة الواسعة بالموضوع، وخلفياته، وملازماته، وتاريخ طرعه، ومستقبل فكرته والرد على ما يثير حفيظة الباحث بكل ما يملك من معرفة، ويقدر ما يستطيع من حرية.

● الثانية: يستخدم العظم من البيرة الأولى.. فهو يدور حواراً واسعاً.. مقلداً الأمر على أشكاله كافة ومسترشداً بكل من تطرق إليه بالتناول والنقد والتدوير.. أى عملية كشف كل الأوراق - الأوراق كلها.. شبه كاملة.. دون مواربة - دون إخفاء.. مع عدم إغفال أى كتابة/ قراءة/ صياغة ليست بريئة وليست منزهة عن الغرض مادامنا نعمل فى حقل الأفكار والأيديولوجيات..

* *

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام تحت عناوين (مسألة الاستشراق فى بعض قضايا الثقافة السياسية الراهنة - سلمان رشدى وحقيقة الأدب) وتشغل الدراسة النقدية والتاريخية والأدبية المقارنة لأدب سلمان رشدى حوالى نصف الكتاب..

أما القسم الأول: فيخصصه الكاتب لمناقشة «مسألة الاستشراق، مشتبكاً مع

أهم الطروحات حول هذه المسألة. ومحتقاً عليها.

فى الفصل الأول «الاستشراق، والاستشراق معكوساً، يتناول العظم كتاب إدوارد سعيد الذى صدر للمرة الأولى بالإنجليزية فى الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٧٨.. هذا الكتاب النقدي السجالي المهم الذى أثار اهتماماً كبيراً فى الأوساط الثقافية عموماً وفى الأوساط المهتمة بالموضوع وتشعباته السياسية والأيدىولوجية على وجه الخصوص، ويحمل هذا الكتاب عنوان «الاستشراق».

ومذ البداية يشترك العظم مع الطرح الأول فى الكتاب الذى يدور حول «طبيعة الاستشراق، ونشأته، ووظيفته، وبعد أن يطرح - العظم - أفكار إدوارد سعيد ويخلصها.. يوجه له نقداً حول سلامة التحليل والأفكار والمنهج المتبع.. إلى حد الانقصاص منها ويصفها بأنها أفكار مثالية فى أحسن الأحوال، وأسلم للنوايا.

والطبيعة السجالية لكتاب صادق العظم.. لابد هنا من التعرّض ولو سريعاً للأفكار التي يتناولها بالتقدّم، والتي تنفّ على طرف النقيض أو الخصم من أفكار صادق العظم.

● ماذا يقول إدوارد سعيد كما ورد عند صادق العظم؟

● نتلخص وجهة نظر سعيد حول تعريف ظاهرة الاستشراق الغربي بمعناها الواسع (أي اهتمام أوروبا بالشرق) ووضعتها في سياقها التاريخي.. منذ حركة توسع أوروبا البرجوازية الحديثة خارج نطاق حدودها التقليدية توسعاً متسارعاً، متعلّماً، شمولياً على حساب بقية أجزاء العالم، وبواسطة إخضاعها ونهبها واستغلالها.

يميز إدوارد سعيد في داخل إطار ظاهرة الاستشراق بمعناها الواسع بين مؤسسة الاستشراق.. وبين الاستشراق بمعناه الأكاديمي.. الثقافي الضيق بما هو ميدان هدفه دراسة الشرق دراسة علمية، سليمة.

بالرغم من المهمة التي اضطلع بها الاستشراق الأكاديمي إلا أن إدوارد سعيد لا يبرئ هذا الاستشراق: من الصور الشمولية التي أعطاه عن الشرق.. هذه الصور التي تنطوي أساساً على مواقف عنصرية.. وعلى تغييرات اخترائية لواقعها، وعلى أحكام تقييمية لا إنسانية بحق شعوب ومجتمعاته.

وينتهي عرض أفكار إدوارد بملاحظته: إن أبشع ما في هذه الصور هو القناعة المحورية التي تنطوي عليها

بوجود فارق أساسي وجذري بين الجوهر المرصوم لكل من الطبيعة الشرقية من ناحية والطبيعة الغربية من ناحية ثانية لصالح التفوق الكامل للطبيعة الغربية المزعومة.

وأول ما يوجهه صادق العظم من نقد لإدوارد: هو لجوء الأخير إلى الصياغات اللغوية الباردة والتوسطات الأدبية للألمعة لتبديد مظاهر الإحراج والشوش والارتباك الفكرية التي يمكن أن تصيب التحليلات نتيجة هذا التصور.

ولكن أين وكيف يرى العظم هذا الارتباك والشوش لدى إدوارد سعيد؟ يرى العظم: أن إدوارد يتخلى سريعاً عن الاتجاه الذي عرّضه في البداية عن نشأة الاستشراق وتفسيره، ونظوره، لصالح تفسير آخر يتعارض مع الأول تعارضاً واضحاً.

فعلماً يُصرح إدوارد بأن ظاهرة الاستشراق نشأت أساساً في ظل حركة توسع أوروبا البرجوازية الحديثة، ويعود مرة أخرى ليرجع ظاهرة الاستشراق، وأصوله، وبداياته، عبر إسقاط تاريخي هائل إلى الخلف.. إلى هوميروس وأسخيلوس وويرغيدس ودانتى.. بدلاً من عصر النهضة.. فغيدو هذا التناقض الذي يقع فيه سعيد.. أي أن ما بدأنا نؤمن الأمر أنه ظاهرة أوروبية حديثة حتّى في بداياتها وتطورها (استجابة لظروف واحتياجات مرحلة

تاريخية معينة) ليست كذلك في آخر الأمر أو في الاتجاه الآخر.. بل ترجع إلى أصول سحيقة وعميقة في التاريخ

الأوروبي والغربي.. ويرى العظم أن إدوارد سعيد: لا يلتزم بتعريفه الأساسي، ونشأته.. بل يعود بنا من الباب الخلفي.. إلى أسطورة المطابع الخائبة (التي يريد إدوارد تدميـرها)...

وبلخص العظم نقده في النقطة التالية: يدّعي أن هذا النسخ في تفسير أصول ظاهرة الاستشراق وتطورها، مع النتائج المترتبة عليه.. يسل على إحباط الأهداف الأساسية التي من أجلها وضع إدوارد دراسته، وذلك لسببين:

السبب الأول: لأنه يرجعنا بصورة ضمنية إلى نمط من التفكير والتحليل يقوم على الحليم السمات بأسطورة المطابع الذائبة والخصائص الدائمة، وهي الأسطورة التي يُفترض أن إدوارد قد أعلن الحرب عليها.

السبب الثاني: لأنه يحلّي ميتافيزيقا الاستشراق التي تحول التصاميم الجغرافية للسببية إلى مقولات ضرورية مطلقة، نوعاً من المصادقية يرتبط عادة بالاستمبرارية المطبوعة والتواصل التاريخي والجنود السحيقة.

وفي واحدة من صياغاته الباردة يقول إدوارد سعيد:

«الأسر الذي يلبس إرخاله في حصيلتنا هو المصيرورة الكبيرة والطبقة في الإثبات التي مكنت الوعي الأوروبي

عندهم كذىرأ قبل أن نصل إلى الشاعى السورى الأصل أوفىس.

ورغم أن جلال العظم قد وجه نقدا شديدا لمفهوم إدوارد سعى فى الاستشراق إلا أنه يذكر (لاحظ سعى أن المنهج المسند إلى ميثافيزيقا الاستشراق قد انتقل إلى الشرق نفسه لذلك وجه تحذيرا إلى المفكرين والمثقفين الشرقيين من مخبة استعارة هذا المنهج واستخدامه فى دراسة المجتمعات التى ينتمون إليها) وعلى سبيل المثال يعرض العظم لمجموعة أفكار قد طرحها جورج صدقى فى سلسلة أبحاث نشرها الأخير فى مجلة المعرفة السورية يدرس فيها بعض ملامح للكلمات الأساسية فى اللغة العربية لهدف الوصول إلى معرفة بعض ملامح العقيدة العربية الأصلية الكامنة خلفها.. فلاحظ.. صدقى.. أن كلمة (إنسان) تتضمن معانى متفارية مثل الإنسان والأنيس والحاس، إلخ هذه المصادفات.. فىستنتج: أن الإنسان سى إنسانا فى اللغة العربية لأنه يأس بغيره وأن وجهة النظر الباطنة التى تحملها العقيدة الأصولية تقول.. بفطرتها على ما يبدو.. لى إلى الإنسان ميلا طبيعيا إلى الحياة مع الناس..

وهكذا يسترسل.. صدقى.. وغيره فى الإعلاء من شأن اللغة وتقديسها..، والجدير بالذكر أن إدوارد سعى كان يعى هذه المسألة فى قوله: (إن القيمة المبالغ فيها التى يجرى إغداؤها على العربية كلفة تسمح للمستشرق بأن يجعل اللغة مساوية للعقل والمجتمع والتاريخ والطبيعة، بالنسبة للمستشرق اللغة تنطق

والسياسية والمنهجية على أصعدة مختلفة، وفى بعض المرامع يلخص جلال العظم انتقاداته ل.. سعى على النحو التالى:

١ - القصوة التى تناول بها إدوارد محاولات كارل ماركس النظرية لفهم المجتمعات الآسوية والشرقية عوما.

٢ - الفرق والتاين اللذان أبداهما عد تناوله معالجة كل من المستشرقين هارولد جيب، وما كدى ناله للإسلام.

٣ - التعاطف الكبير والصدق الشديد للذان عبر عنهما عد تناوله التاويلات الزوجانية.. الصوفية للإسلام ومجتمعه وتقاسفه التى اشتهر بها لوفى ماسينون، ومدرسة الاستشراق.

وعندما يقدم سعى الفوارق التى يراها بين الشرق والغرب، مؤكدا بأشكال مختلفة على نظرية الطبائع الثابتة.. يعن صاى العظم:- بأن هذه التاكيدات تأخذ صبغة الجمال الإخبارية التقريرية الصادقة كونها تزعم أنها تعبر عن الواقع وتفيد حقائق ثابتة.

ويؤكد العظم على أن إدوارد سعى لا يتمتع كذىرأ عن يوجه لهم سهام نقده.. ويسلم أحيانا بما يقولون تحت صوغ وعبارات أدبية فضفاضة.. وأحيانا أخرى يتبنى العكس.. تماما لمقولاتهم.. مما يجعل بعض تحليله مرتبكا ومريكا..

أما من تأتى مناقشتهم فيما بعد من الكتاب والمطربين العرب الذين تناولهم جلال العظم مرة واحدة.. فلن نتوقف

للمشرق من تصويل نفسه من وعى نصوص تأملية إلى وعى إدارى واقتصادى وحتى عسكري ويعن صاى العظم: نتيجة لهذا الفهم المثالى المتلوب لعلاقة «الاستشراق الثقافى» الأكاديمى بمؤسسة الاستشراق.. لا غربة فى أن نجد آراء وأكاما، وتعليقات من صلب كتاب إدوارد سعى تترتب بشكل متضمن على هذا الفهم.

ويعد العظم هذه النتائج التى نرصد منها مثلا: أن فكرة قناة السويس، نتيجة منطقية للفكر الاستشراقى وجهه... أكثر بكثير مما تشكل نتيجة طبيعية للتنافس الفرنسى.. الإنجليزى على بناء الإمبراطورية والمحافظة عليها عبر الهيمنة على.. الشرق الأدنى.

نتيجة أخرى لهذا الفهم المتلوب.. يقترح علينا إدوارد سعى رايه بأن الاستشراق الثقافى.. الأكاديمى هو المسئول الأساسى عن ظاهرة بروز شخصيات شهيرة فى الغرب من أمثال ناپليون بوناپرت والورد كروم، وآثر بلور، ولورنس العرب.. ويدعونا سعى.. من أجل فهم هذه الظاهرة.. إلى العودة للمستشرق الفرنسى (دير بيلو) وداننى أكثر مما يدعونا للمتن.. مثلا بالمصالح الحيوية التى كانت هذه الشخصيات تدافع عنها وتخدمها.

وبالتأكد ليس من المجدى أن نطرح المشكلات الواردة فى الكتاب جميعا.. حيث تتوالد الأفكار النقدية بعضها من بعض بفزارة باحث ومفكر وناقد كبير.. طارحا فى آن واحد أبعادها الفكرية

العربي الشرقي، وليس العربي الشرقي هو الذي ينطق اللغة).

هذا ويصل الأمر بمنظر آخر هو - إسماعيل عرابي - يؤكد: (تتمتع ماهية الأمة العربية بخصائص جوهرية مطلقة هي: للتأليهية والروحانية، والمذالية، والإنسانية، والحضارية).

ويعلق العظم بقوله: هكذا يكتمل منطق ميثافيزيقا الاستشراق المعكوسة. حينما يطالب بـ (لا بد من وجود.. رسالة حضارية.. تحمها هذه الماهية العربية للعالم أجمع) عبء الإنسان الأبيض (مقلوباً).

وحينما يصل صادق إلى هنا تكون قد اقتربنا من مناقشته للشاعر السوري الأصل - المهاجر أبداً - أدونيس فيريد له فصلاً تحت عنوان «أدونيس والذند» المنفصل من عقله، رداً على مقال لأدونيس تحت عنوان العقل المعتقل، ومقال آخر تحت عنوان «جنون اتهام الآخر كما يجلي عند صادق العظم».

وقبل أن يتعرض العظم لأفكار أدونيس وكتاباته وأرائه التي وصفها «بالإسلامانية، يعلق على ما يتهمه به أدونيس.. من أنه يفهم إدوارد سعيد بأنه عميل للمخابرات الأمريكية وللسياسة الأمريكية إجمالاً، وحقيقة أن صادق براء من هذه التهمة.. والجملة التي يعلق عليها العظم والتي وردت في كتاب سعيد تقول:

«يشكل العالم العربي اليوم تابعاً تفكيراً وسياسياً وثقافياً للولايات المتحدة لا تبث هذه العلاقة على الأسى بحد ذاتها، لكن

الشكل المحدد الذي تتخذه المصادقة الشعبية هذه هو الذي يبعث على الأسى.

وحقيقة لم يرد في كلام صادق في مقاله «الاستشراق والاستشراق معكوساً أي شبهة لهذا الاتهام الخطير.. كل ما في الأمر أن العظم انتقد سعيد بشدة.. لأن الأخير لا يعترض على علاقة التابع (الشرق) بالمذبوع (الغرب - الولايات المتحدة) بل إنه يعترض على شكل هذه العلاقة موجهاً اللوم والتأنيب إلى التابع.. هذا كل ما وجهه العظم إلى سعيد، ويبدو أن أدونيس أراد أن يهبط للهجوم الذي شله على العظم بهذه المقدمة «الإيقاعية، ليدافع وبالتالي عن نفسه ويدفع التهمة الموجهة إليه من قبل العظم».

وربما انزعج أدونيس من النقاط التي وجهها له العظم بأنه مفكر إسلاماني.. متمسب للعودة إلى الإسلام ومتعصب لروحانية الشرق.. ويعيد أسطورة الخصائص المقلوبة لصالح تفوق الشرق بروحانيته على الغرب.. وربما انزعاج أدونيس الأكثر حينما يعلق العظم في إحدى هوامشه بأن أدونيس، قومي سابق، وعلماني سابق واشتراكي ناصري سابق، ويساري متطرف سابق (أيضاً).. ولذلك يقدم أدونيس مساجلته بكلمة ليشتيه فحواها «الحية التي لا تستطع أن تغير جلدها، تهلك، كذلك البشر الذين لا يقدرون أن يغيروا أراءهم، لا يعودون بشراً».

وأن ما يأخذه صادق العظم على أدونيس هو المبالغات الفضفاضة التي

وردت في «بيان الحداثة، حول تعريفه للإبداع.. ويقط العظم: «ينزع أدونيس إلى الكلام عن الإبداع بلغة لا تستخدم عادة (إلا عندما يراد الإشارة إلى الله..)) كيف..؟

وأخذ العظم مقاطع من تمرينات أدونيس في بيانه هذه المقاطع مثلاً:

١ - الإبداع لا عمرله ويشيخ.. إذ ليست كل حادثة إبداعاً أما الإبداع فهو أبدي.. حديث.

٢ - الإبداع تحقيق دون نموذج.. الإبداع نموذج ذاته..

٣ - الإبداع سديم يتمرأ بتعدد ذاته..

ثم ينتقل العظم حول التقسيم التعمسي الذي يفترضه أدونيس حول الشرق والغرب ومحاولة رد كل إبداع روحي وإدعوى للغرب إلى الشرق: هذه النزعة التي يسميها العظم مرة أخرى الاستشراق معكوساً: يقول أدونيس:

«لقد كانت الإبداعات الكبرى في الغرب، سواء أكانت دينية أم فنية أم فلسفية، تمارز للتقنية أي «شرقية، الزبانية إنها نوع من شرقنة الغرب».

وحينما يستشهد العظم للتدليل على إسلامانية أدونيس فيورد هذا المقطع لأدونيس (ويدهي أن سياسة النبوة كانت تأسيساً لحياة جديدة، ونظام جديد.. وأن سياسة الأمانة، أولولاية، اعتناء سياسة النبوة أو هي إياها استلهاماً، لا مطابقة، ذلك أن لكل إمامة أن ولاية عصرًا خاصاً، وأن لكل عصر مشكلاته

الخاصة، هكذا تكن سياسة الإمامة، بل مشروعيتها، في مدى خاصتها على الاجتهاد لاستيعاب تغير الأحوال، وتجدد الوقائع بهدى سلاسة النبوة. وهكذا يورد مقاطع وفقرات ويدير حولها نقاشاً واسعاً إلى جانب تأملاته.. وطرح أفكاره بأشكال مختلفة ليغطي معظم الجوانب التي تعبط بموضوع النقاش.

وهكذا ينتقل العظم أيضاً في القسم الثاني الذي يضم بطبيعة إجرائية لمناقشة بعض القضايا السياسية ومحاولة التشخيص، فيعطى القضايا الزاهلة في نقاط محددة ومكثفة، ويبدو أن هذه القضايا كان قد أفرد لها في القسم الأول.

أما القسم الثالث وهو المخصص لقضية «سلمان رشدي» فيجى منذ البداية خمس مشكلات في تناول رواية «آيات شيطانية» ويدير حواراً من الأوسع الحوارات التي تمت حول الرواية مع فارق المعرفة الأوسع أيضاً بكافة اللبائس والظروف التي أحاطت بآيات شيطانية ومولفها..

المشكلة الأولى: تكن في ثوب كثرة من أبرز مثقفين وصحافيين ونقادنا ومطلوبين وجامعيين في الهجوم على كتاب لم يقرهوه.. ويورد العظم حماقات كثيرة ليس لها محل من الإعراب إلا في واقعا العربي هذا.. وتصدر هذه المحامقات لأسماء لها وزنها في الثقافة والصحافة والنقد في عالمنا العربي.. فأحد هؤلاء هو كاتب وناقد ومنظر - أحمد برقاي - يقرر دون أن يقرأ حرفاً واحداً في الرواية:

(تطوى الرواية على قدر كبير من السريّة والإبذال والسفامة والوقاحة مما يدفع الإنسان العربي ملحداً كان أم مؤمناً، أن يقف عليها موقفًا نقدياً وعدائياً).

ويورد العظم مقطعاً آخر للأستاذ أحمد بهاء الدين يقول فيه: (إن الكتاب حقير ومصادر عن نفس مريضة، رغنيت لنفسها أن تغترب، بأن تبجع روحها وترانها).

المشكلة الثانية: تكن في أن المهجّمين العرب على «آيات الشيطانية»، عالجوا موضوعاتهم وكأن رشدي فقيه وعالم ومؤرخ ومحقق ولاهوتي وواعظ وعالم مطلق بدلا من أن يكون فناناً وأديباً وروائياً.. هذا على سبيل المثال: فاتهموه بالكذب والتشويه واختلاق الحوادث وتزييف الواقع وتزوير الحقائق إلى آخر التهم التي تتغالى عن أن للفنان يتمتع بخيال واسع وعاليه أن يجد له تصقفاً. وفي هذا السجال يورد العظم استشهادات من تاريخ الأدب العربي والأدبي حول طبيعة الأدب التخيلية، مثلا:

● أطوب الشعر أكذبه وأحسن الشعر أكذبه.

● فإن أحسن الشعر أكذبه.. بل أصدق أكذبه.

(صياح الدين الأثيري)
● أصدق الشعر أكثره، لاختلاف (شكسبير)

● كما أدار العظم نقاشاته بمهارة وتوسع أورد خلالها أصالا فنية وأدبية عديدة للدليل على صحة رؤاه.

المشكلة الثالثة: تكن في تصور المثقفين والنقاد العرب أولاً: أن الغرب تبني رشدي ودافع عن قضيته وعن نقده للإسلام.

وثانياً: أن العالم الإسلامي بأكمله انتفض تلقائياً ضد الرواية وصاحبها.

وراء ذلك يسوق العظم عشرات الحقائق والتوضيحات التي تنفي ذلك، ليست أحقية رشدي بالنسبة للغرب لم تكن سوى إدانة جديدة للشرق.. إدانة ذات طابع فضالحي.

الحكومة البريطانية مثلاً عندما حمت رشدي - جسدياً - لم تفعل بذلك إلا الحد الأدنى المطلوب من أية حكومة تحترم نفسها قليلاً.. ولم تدافع الإنتلجنسيا الغربية عن رشدي إلا دفاعاً شكلياً بارداً وخجولاً ولم تكن لحظة واحدة قضيته بالطريقة التي كانت تتبنى بها قضايا المثقفين السوفييت.

أما المشكلة الرابعة: تكن في أن أحداً من النقاد العرب لم يحترم عقل قرائه بإعطائهم فكرة أولية عما فطه رشدي بآيات شيطانية، قبل أن ينهال على الرواية ومولفها بالشم والقبح والذم والاتهام مما يحى سلب القارئ حقه في أن يكون حكماً أولياً بنفسه ولنفسه حول مشروع رشدي الأدبي، وحول ما ينسبه له نقادنا من ذنوب لا تغفر وجرائم تستحق الإعدام.

وفي هذا السياق يسوق **العظم** الثبات الذي ثار حول قصة الفرائيق، ويدلل على أن هذه القصة بالتحديد لم يخلقها **رشدى** بل إنه يستخدم وقائع القصة درامياً، ويحيلنا إلى فقرة طويلة ويثبتها في كتابه من **الطبرى**.. تشرح قصة الفرائيق كاملة كما أنه يذكر أن القصة وردت أيضاً في كتاب (حياة محمد) للدكتور **حسين هيكل**، ويرى **العظم** أن **رشدى** رجع رواية **الطبرى** على علاقتها وتفاصيلها وحولها إلى أدب روائى رفيع بإعادة صياغتها صياغة درامية تشخيصية حوارية قوية ومؤثرة.

المشكلة الخامسة: أن أباً من النقاد العرب والمنددين برواية **رشدى** لم يهتم بطبيعة التقليد الأدبى والفكرى العام الذى يلتمس إليه **رشدى** وينحدر منه ويقصد بهذا التقليد - أدب المعارضة الهجائى والساحر، والتهكم والهزل وفقاً للظروف والأحوال..

ويبدون **العظم** قد رد أن يدافع عن **رشدى** وقصته وروايته وملابساته والظروف المحيطة به حتى النهاية.. وحتى آراء **رشدى** المتوترة وتصريحاته المتورطة التى دافع بها **رشدى** إلى الصحافة نظراً للحملة المشددة تجاهه.

وأيضاً يقوم **العظم** بإجراء دراسة مقارنة لروايات **رشدى** السابقة «أطفال منتصف الليل، و «العار..» فضلاً عن أن **العظم** يثير من خلال مناقشته لـ **رشدى** قضية «المكبوت» فى الأدب العربى - والمكبوت عنه - فيروى عن أبى العلاء

المهرى أنه عارض القرآن بكتاب عنوانه «بالفصول والغايات فى محاكاة السور والآيات».

المشكلة السادسة: تكمن فى أن من يحمل على محمل الجد المادة الإعلامية والنقدية والتدوينية الغزيرة التى صدرت من الشرق والغرب حول رواية **رشدى** وقصته لابد وأصل إلى الاستنتاج الأجرى القائل بأنه لا حياة فكرية فى حاضر المجتمعات العربية والإسلامية إلا لتكريس الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

بعد أن يثير **العظم** المشكلات الست طارحاً الملايسات التاريخية كافة والفكرية والسياسية حولها مشتبكاً مع معظم الآراء والقضايا التى أثارت يحاول أن يتقصى المشكلة أوروبياً، ويلاحظ: (يخطئ كثير) من يظن أن أهمية رواية **سلمان رشدى** «الآيات الشيطانية» وخطورة القضية الدوائية التى أثارها تنحصران فى مجرد القضية الأدبية الكبرى التى نتجت والضجة السياسى- ديدنية العالمية).

والنتيجة التى يخلص إليها الباحث: نرى أن هذه الرواية ببلت بوضوح صارخ وجارح أنه مازال باستطاعة الأدب أن يفعل سياسياً، ويحرك شعباً، ويؤثر مؤسساتياً، حتى فى مجتمعات عملت أجهزتها الثقافية والأيدولوجية كل ما فى وسعها مؤخراً على عزل الأدب عن الحياة، وتوجيهه نحو متاع الروح الذاتى اللطيف.

وبعد إجراء فصل من الدراسة المقارنة ينهى **العظم** الكتاب بكلمة

تقريرية: (يجب أن يكون واضحاً بعد هذه السراجعة أن المنظور التحررى النقدي الساحر، والإنسانى الذى يتناول منه **رشدى** موضوعاته (بما فيها الدين) يعكس تماماً المنظور الرجعى التزمى اللاهوتى والمعاد للإنسان) وفى النهاية يثبت **العظم** البيان الذى صدر فى سوريا تحت عنوان «دفاعاً عن حق الكاتب فى الحياة، موضوعاً» أنه لا يخفى علينا النفاق الذى يتسم به إحساس الدوائر الغربية بالفضيحة.. لكننا ونحن ندافع عن حق سلمان رشدى فى الحياة والكتابة.. إنما ندافع عن حق الإنسان فى الحياة والحرية والتفكير، عن حقه فى التفتح الإنسانى، ومناهضة كل الأرنشاع التى لا يقرها النقل والعص السليمان ولا تقرها أيضاً الأديان السماوية..» ويوقع على البهان مجموعة من كتاب - وشعره وأبحاثه بارزين أمثال: **فصل دراج وسعد الله ونويس وعبد الرحمن منيف وحسن م. يوسف ووليد معصارى وممدوح عدوان**).

وأخيراً مما يضيق المجال هنا لنذكرهم.

الكتاب بغض النظر عما يثيره من قضايا خلافية كثيرة، يشترك ويحرض ويعرض الأمر لمن يهمه الأمر بكافة ملايساته وظروفه ليسمح وثيقة من وثائق الدفاع عن حرية الإنسان (كتابة وحياة) هذه الحرية للمفقودة فى أوطاننا والثى يكرس لها الكتاب والمكتوبين العرب من طراز **صادق جلال العظم**. ■

قصص خرجت من صباحات عفية

قراءة في ثلاث مجموعات قصصية لإبراهيم صموئيل

نجلاء عظام

ق على عكس ما هو شائع ومكرور الآن يقف إبراهيم صموئيل بمجموعاته القصصية الثلاث (رائحة الخطر اللقيط / اللحنات / الوعر الأزرق)⁽¹⁾ مع الجماعة ومع الفرد ضمن مجموع راغب في التواصل وقادر على تلك خيوط شرنقة الوحدة حتى في أكثر أوضاع البشر وحدة (السجن) ، يستخدم إبراهيم صموئيل اللغة الوحيدة المتاحة فيلحن ويبحث عن مجيب ويجده ويتواصل معه، الجماعة تتحرك وتساعد الفرد، ككثيرين يساعدون بطله ليطل على عائلته من فوق سطح المرحاض، الأولاد في الشارع يكونون حزيناً واحداً فيجوزون الخادم، حتى يقوم حصان أبو علي الحارن، أو يلعبون لعبة العصبة فيكون اتفاق بين الولد والبنت لتجريب رعشات التلاقى المستمرة بالجد.

أي حكي هادئ يستخدمه إبراهيم صموئيل بلغة بسيطة، يسحب إلى

الحادثة مباشرة ، فذالما هناك قضية أو موضوع، حادثة وشخصيات فاعلة وحوار محرك .

ونستطيع من خلال استقراء بعض قصص مجموعاته الثلاث أن نحدد إطار هذا الملمح المهم عنده .

ففي قصة (الناس - الناس) أول قصة في مجموعته الثانية (اللحنات) نجد الركاب يتمازجون ويتلاطمون من عزم السرعة وحدة الانعطافات، يشعرون ويسمعون، يجمعهم شعور جماعي موحد تجاه هذا السائق الأرعن الذي يعرضهم للخطر، وبخاصة بعد هطول الأمطار صبيحة هذا اليوم، إلا أنهم بهذه الوحدة نفسها، في الشعور يتخذون موقفاً مائياً تجاه أحد الركاب حين اعترض على أسلوب السائق في القيادة، هذه الضدية بين الشعور والوقف عند الجماعة، الكل في أتوبيس واحد على الطريق نفسه سهل الانزلاق كأنه يسحبك سحباً، يمارس

السائق سادجته والجماعة سببتهما لكنها تكن متقاً يخرجهم الركاب مع آفاتهم وشهواتهم وعيوبهم الشاخصة نحو الطريق.

أما في قصة (العملة) أول قصص مجموعته الثالثة (الوعر الأزرق) يدخل بنا إبراهيم صموئيل عالم اكتشاف الجماعة، ففي الدفيقة التي انسحب فيها الشعاع الوحيد المسلط على الشاشة حتى هبطت عملة كليفة تسمى للمرأة، فإذا بالجماعة تخرج كل سطحها ، وإذا بالناس تحول فجأة إلى مردة تتداخل أصواتهم وصراخهم وشائهم وكان الضوء يمشي الوجه فلا تستطيع تبين ملامحها، أما في القصة فإنك إذ تنفصل عن حرك وتصرخ تعبيراً عن نفكك فإنك في اللحظة نفسها تصير ضمن منظومة جماعية ساخطة مقهورة لا تبني رؤية الفيلم بقدر ما تبني استعادة قناع الضوء.



إبراهيم سمير

ويطرقه، سطلت الأنواء فتبتدد آخر
حس - سوى تلفات كسولة مستطلعة من
بعض الوجوه، لا شيء يدل على مصدر
الأصوات التي اختفت - فالصالة بمن فيها
ظهرت مسترخية رزيلة تحت أشعة
مجاهر الضوء، كما لو أن الصرخات
والتمهيطات التي تفجرت قبل هديره كانت
لمردة فتح العنن الداهم فمأقها بالسرعة
ذاتها التي أغلقها الضوء المبالغ، (٢).

أبطال إبراهيم سمير ينزعون
إلى الآخر، العكس واشتد الهجوم
ومحاولة التعبير عن الذات حتى في
جوف السجون نجد نعتات تصنع خطأ
من التواصل بين اثنين يتلعنان اللعبة ثم
يجيدانها فتصير حياتهما .

دفاعة كبرت الزلزلة كأن اللحظات
صدعت جدرانها ، فانسدت حزم ضوء
إلى هذا المغمم الصامت . فزعت بالضوء،
وخفت أن يغيب قمططيت صائلاً . فصابت
كانه يطمطئ !
وأمكننا اللعبة... (٣).

هكذا تخلق حياة ويحس كل منهم
بجروح الآخر وأفراده، وأيضاً في قصة
(يا فدرى) في مجموعته (رائحة الخطر
الثقيل) نجد فدوى الزوجة الصبور تعاني
وطأة الواقع عليها وتفكر في بيع نفسها
وتحاول تبرير ذلك.

وقالت وماذا نخسر يا رضوان ؟
أغمض عيني وأخفيك معي . هي
ساعة.. ونعيش بعدها مثل الخلق
والناس، (٤).

هذا الحل الصادر عن معاناة حقيقية
وشعور طاع بالحب تجاه الزوج نجده كما
نجد العجيبة نفسها تروى على لسان
الزوج، هذا الرجل الذي نكل عليه سره
فإذا به يلقيه إلى من حوله عليهم يجدون
له نجاة في جمل حوارية غاية في
الدرامية.

وفي ثلاث قصص تمثل روح
الطفولة الجماعية (طيح/ الخانم/
العصبة) هناك اختلاف جماعي بين
الأطفال في هذه القصص.

ففي (طيح) نجد تنقيماً عن سيطرة
مدير المدرسة المتشدد وفي (الخانم)
يتسابق الأولاد للمجيء بالخانم، فترسه
دعيوه البيضاء كي تختال أمام حصان
أبي علي فينتفض الحصان بقوة شوقه .

أما في (العصبة) فتجد تراطو بين
وياد والولد على كسر قيود اللعبة، يرى
الولد من خلال الشقب الموجود في
العصبة ويلتقطها، على الدوام يغلبني
توقى لاحتضانها، يختصر تركاتي
ويبرز لوياني، فاندفع نموها، بأخطاء لا
تذكر، لأضنها مناغاة صدرى اللهوف
المضطرب على برتقاليتها البافعتين
فتلغ أنفاسها المتقطعة وجهي وتذيب
كسفى أصابعها الملتصقة الحنون
الصامدة (٥).

أما في قصة (المراحم) فتبدو روح
الجماعة منذ أول كلمة في القصة، أحكنا
الخطه جيداً. ربطنا كل جرائنها بدقة.
وضعا الاحتمالات الممكنة وجهزنا حلولاً
لها. ألدنا - في خطتنا - من السجناء

القداىى خبىرنهم ودرابنهم بموقع السون^(٦).

لا حظ تكرار «نا الفاعلن، هولاء الذن يقفون بجانب البطل كى يقف فقط على سف المرحاض بشىر لزوجته وابنه الواقفون هناك عند المحدث.

وفى قصه^٧ «ل (حجر فى نهر) فى مجموعة النحنات نجد نهر الناس المتدفق فى الشارع «ناس يتدفقون فى لجة ناس، من الجهات الأربع يتوافدون جداول»^(٧).

هولاء الناس الذنق يدقون أرجلهم على أرض الطريق أو يمسحونها أو يتقافزون عليها، يشبهون هوماً ويزفون هموماً هم من يكونون دوائر يختبئ داخلها الشاب العامل للمنشورات ثم ينفجرون فكتشفونه للشرطة ثم يملأون نهر الطريق.

ولا يقتصر التعبير عن الجماعة عند إبراهيم صمولل على الطرق المباشرة بل نجده مضمراً فى أحوال كثيرة، فذلماً هناك ضمير جمعى يتحدث والجماعة دائماً وراء الفرد أو حوله فندج مثلاً فى قصة صباح ذلك الأحد. ذلك الصبى الذى كتشف طقوس الكنيسة، القديسون وصورة يسوع المصلوب، ردايات الكهنة الفصفافسة وصمت الصلبن وسر الأسرار فى الكأس الذى تكسابق على تناوله الشفاء، شعوره الباطن بالجماعة وتسايقهم

نحو الكأس بحفزه «ما الذى جرنى خلفها؟ أكان الخوف من أن أبقي وحيداً أم غيرتى من الصببة مرجدى اللباس، الذن قادتهم مطمهم؟ أم تراه الفضول الذى راح يذخر قلبى مثل السوس»^(٨).

أما فى قصة (الرجل الذى لم يعد أباً) يستخدم صمولل الحديث مع للقراء «ولا أخفيكم بأن هذا الاكتشاف ما كان يثير مشكلة فى حياة تدير لوبقى ضمن حدوده المعقولة»^(٩).

فالراوى يدير الحديث من طرف واحد فهو يفترض ما يدور فى عقل القارئ ويحاول الرد عليه «قد تقولون الآن: «بسيطة إذن، فاختلاف الشكين هو علة المشكلة، أنا مثلكم أيضاً، ظلمت كذلك فى بادئ الأمر. لكى عزفت فيما بعد أن نزيراً حاول كثيراً واستخدم ألف أسلوب وأسلوب»^(١٠).

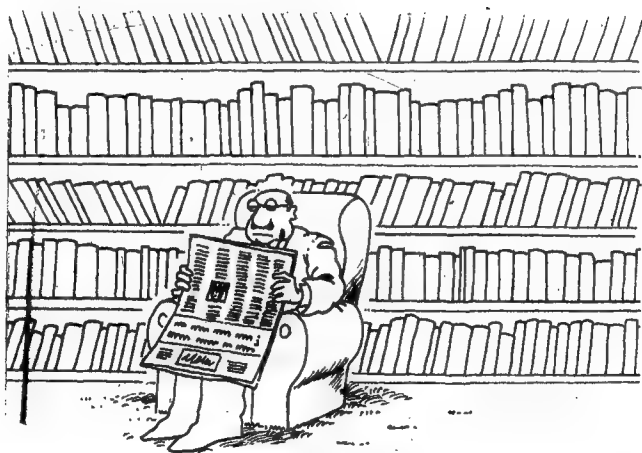
القصة إذن مليئة بالحورية بين جدل الراوى وأفكار القارئ وهو ما يوضح استبطان ضمير الجماعة عند إبراهيم صمولل وكذلك فى قصة «أهل الأطلن، نجد هذه الحيلة وهى التحدث إلى القارئ لسحب إلى ميدان الحدث.

وللحققة أن هذا الملمح الذى اتخذناه كمعدخل لعالم إبراهيم صمولل للضمير، نجده يؤثر بشكل مباشر فى تكوين الكتابة عنده، فما دامت توجد جماعة فلا بد من وجود حكى وتناقل

أخبار وجمل حوارية بين هذه الجماعة، وموضوع أو مشكلة يتلاقون عليها ويحاولون حلها. وبخاصة الحوار الذى يستخدمه صمولل ويستطيع من خلاله أن يروى ويكشف حياة شخص فى جمل حوارية متناقلة بينه وبين الآخر.

ولهذا نجد قصصه شديدة الركض والحورية، داخلية فى عمق الإنسان بلغة بسيطة وصورة تلت الانتباه كأنها خرجت من مصباحات عفوية وانطلقت إلى شوارع ممتدة باقية. ■

- ١ - للمؤلف ثلاث مجموعات قصصية «رائحة لقطر الثقيل» / دار الجندى للنشر والتوزيع طبعة أولى عام ١٩٨٨ «النحنات» - دار الجندى للنشر والتوزيع طبعة أولى عام ١٩٩٠ «الور الأزرق» - دار الجندى للنشر والتوزيع طبعة أولى عام ١٩٩٤
- ٢ - من قصة اللصبة من مجموعة الور الأزرق
- ٣ - من قصة النحنات من مجموعة اللصبات
- ٤ - من قصة يافدى من مجموعة الخطو الثقيل
- ٥ - من قصة اللصبة من مجموعة الور الأزرق
- ٦ - من قصة المرحاض من مجموعة النحنات
- ٧ - من قصة حجر فى نهر من مجموعة النحنات
- ٨ - من قصة صباح ذلك الأحد من مجموعة النحنات
- ٩ - من قصة الرجل الذى لم يعد أباً من مجموعة رائحة لقطر الثقيل
- ١٠ - المصدر نفسه.



للننان السوري : عبد الهادي الشماخ

مقالات

أحمد محمد عطية بقلم أحمد منقوديه

عبد السلام العجيلي

بالدراسة، ضمن عمل نقدي كان مباشره عن الأدب السوري الحديث. وإذا كنت لا أذكر الآن ماذا كانت إجابتي على رسالته الأولى في حينها، فإنني أذكر نقده لولحد من كتبي في مقال نشره في سنة ١٩٧٣ نفسها وضممه بعد ذلك كتابه «فن الرجل الصغير الذي صدر في منشورات اتحاد الكتاب العرب في دمشق».

هذا النقد الذي أنكره لم يكن في مجمله مما يرضى المفقود به. فعلى أنه أتلى على بعض قصص ذلك الكتاب، وكان مجموعة قصص، مبدئاً ما رآه فيها من جوانب إيجابية، فقد أصدر أحكاماً مغايرة على قصص أخرى منها، وأصفها إياها بالسطحية والחסو. وأهم من ذلك وصفه لكتابتها بعدائه للتقدمية ويرجمية نظريته وتغليب الجهل على العلم في اعتقاداته. من ناحيتي، وعلى عادتي في نقلي ما يوجه إلى أعمال من نقد، لم يزجني ما أورده أحمد محمد عطية عن تلك القصص الأخيرة، ولا سيما أنه

تميزه بخصال رفيعة قل أن لتصف يمثلها باحث أو ناقد في مجتمعاتنا الثقافية المعاصرة. كما أعطتني هذه وثائق صورة أدبية له تفرده عن كثير من معاصريه بين النقاد.

من أبرز الصفات النفسية لأحمد محمد عطية، كما تجلت لي من كتاباته ومراسلاته، الصدق والتواضع والإصرار في ملاحقة ما يؤمن به مهما كلفه ذلك من جهد وعنت. أما صفاته الأدبية فواضحة في إيمانه العميق بقيمة الثقافة وفي شدة تفضيحه للموضوع الذي يدرسه، ثم في شمولية نظره إلى الأدب العربي المعاصر مبدئاً عن الإقليمية وناحياً عن المبدعين في أقطار الوطن العربي المختلفة بكل طريقة يمكن الوصول إليهم بها. وقد رجعت إلى مراسلاته إلى فوجئت أن أولاًها مؤرخة في ٢٠ / ٣ / ١٩٧٣ ومرسلة من طرابلس في ليبيا، وفيها يبدئي هو بالمعركة ويعرض رغبته في الاطلاع على كتبي ليتناولها

ما جرت العادة أن يكتب كاتب تعريفاً أو دراسة أو بحثاً عن الناقد الذي تولى نقد أعماله، أي أعمال ذلك الكاتب، على مدى عمره الأدبي، أعني عمر ذلك الناقد. ولكن رحيل أحمد محمد عطية عن دنيانا الفانية قبل الكنديين من الذين قضى حياته الأدبية في دراسة أعمالهم والتعريف بها. إذ لم يكن رحيله قبلهم كلهم. جعل ذلك الأمر غير العادي مقبولاً ومفهوماً، بل واجباً ملزماً.

وكانت هذه السطور واحد من الذين أكثر الناقد الراحل من دراسة نتاجهم الأدبي، مائلًا بالحديث عنه صفحات عديدة في الدوريات، وفي كتبه التي أصدرها، وذلك خلال ما يقارب ربع قرن من الزمن. وعلى تواصله الشخصي به، إذ لم نلتق مواجهة إلا مرة واحدة في مدينة دمشق قبل نحو من عشرين عاماً، فقد أعطتني كتاباته عن آثاره وما كان يبعثه إلى من رسائل صورة نفسية له

صاغ أحكامه بكلام مهذب ينثني عن أنه يصدرها عن موضوعية واقتناع. وحين التفتت به مصادفة في دمشق وعرض أن يجري معي حواراً ينشره في القاهرة أجبته إلى طلبه بطبقة خاطر، فكان ذلك لقائي الشخصي الوحيد به. وهو لقاء لا أحسبه استغرق أكثر من ساعة من الزمن، كانت نتيجته حواراً نشره في عدد ديسمبر ١٩٧٧ من مجلة الهلال، كما كان فاتحة اهتمام متزايد منه بإنتاجي. وأكد أقول إن ذلك اللقاء كان نقطة انعطاف بالنسبة إلى تقييمي هذا النتاج ولإدراكه الصحيح لمضامينه، بعيداً عن تأثير الآراء المسبقة التي فرضها على كثير من الكتاب التقدميين مناخ جدوني في سطر على مدارس النقد في تلك الأيام.

ليعذرنى القارئ إذا وجدني أُنعت عن أحمد محمد عطفية من خلال منتهى بي وبأعمالي حتى لكان حديثي هو عن نفسي أكثر مما هو عنه فهذه الصلة هي التي عرفتك بخصال أحمد محمد عطفية ومزاياه التي قلت إنه تفرد بها عن كثير من زملائه النقاد. لقد كان من تعلقه بالصدق بحيث إنه لم يتردد في الاعتراف بخطأ أحكامه في نقده لقصة لي، وهي قصة «أيام في جزيرة شاور» من مجموعة قصصى «حكاية مجانين»، وهي الكتاب الذى أسألت ذكره. ففي ذلك النقد كتب يقول: (وتهاجم القصة أيضاً التقدمية لأنها كما تصورها ضد الأخلاق والقومية والبلوك التوريث فزعيم التقدميين في القصة لا يعرف غير إبتزاز المال من غير حله وإنفاقه في غير حقه.. وفي

النهاية تربط بين ضياع الجزيرة العربية وضياع الأراضي العربية الأخرى). هذا ما جاء في ذلك النقد. وتضمنى الأيام ويقصد أحمد محمد عطفية منطقة في الخليج ليعمل فيها بضع سنوات، وهي المنطقة التي يفترض أن جزيرة شاور تقع فيها، فألتقى منه رسالة يشكر فيها مما يراه في تلك المنطقة قلائد: «كل ما كذبته أنت عن جزيرة شاور يطبق هنا على اللام».

والواقع أن هجومي الذى ذكره الناقد الراحل في مقاله (لم يكن على التقديمية ذاتها بل على المتاجرين بها، أولئك الذين يدعونهم بأفهامهم ويخالفونها أو يصارونهم بأفعالهم، والذين يسوقون الشسب إلى المذلة والوطن إلى الضياع).... وهذا كلام لى قلته بعد كتابة أحمد محمد عطفية ذلك بثمانية أعوام في سياق مقال عنوانه «شيء من المازوشية»، نشرته في مجلة «الناقد»، وعلقت فيه على ألوان من مهاجمة النقاد لى، بين مخلصين ولكنهم مضلون، وبين مغرضين يتعمدون الإساءة لواقع بعيدة عن الصدق. من المخلصين الذين ضلوا في أحكامهم عددت أحمد محمد عطفية، وقلت إنه إذا كان هناك ما يؤلم فهو حكم المخلص الذى ضل عن التصواب. وحين أطلع رحمه الله على هذا المقال كتب لى يقول: «أما مقالك الممتع والطريف عن المازوشية فقد قرأته... وقد تأملت لتأملك». إنه اعتراف ضمنى بخطأ أحكامه للتقدمية التى أصدرها قبل أن يتعمق في دراسة كتاباتى. أو أنه أصدرها

مخاضاً بآراء مسبقة على لدى بعض الدراسين، تسببت بها استقلاليتي في تفكيرى وابتعادى عن الشلل الأدبية وقلة احتفالى بالخيارات الأيديولوجية وهذه أمور سافقت من لم تتح له معرفتى عن قرب إلى اتهامى بالتعالى وسكنى البروج العاجية وتعليل طيقة بعينها من طيقات المجتمع.

ما أوردته آنفاً جعلنى أقول إن لقاء شخصياً لم يتعد ساعة واحدة بينى وبين ناقدنا الراحل كان نقطة انعطاف في طريقة تقييمي لنتاجي الأدبى. بعد ذلك العين تركز اهتمامه على العناصر الأساسية فيما أكتبه، من تأكيد على الهوية القومية وحسن الاستطهام من التراث ومن طابع الأصالة فى إبداعي، وأصبحت عنوانين مقالاته على أنحر قصة عربية أصيلة، الأصالة والعربية فى أدب عهد السلام العجيبى، عهد السلام العجيبى وتأسيس الثقافة العربية.. في مقالات عديدة نشرها فى دوريات تصدر فى القاهرة والرياض وقبرص وبلدان الخليج. أما فى رسالته المديدة، فهي - على قصر كل منها - كانت تفيض بتقديره لأرائى التى أبسطها فيما أكتبه وصحة توقعاتى فيما كان يسميه هو تنبؤاً. مثال ذلك ما كتبه لى تعليقاً على ما قرأه فى كتابى «أشباه شخصية» من آراء كتبت أبديتها فى عام ١٩٦٦ حول احتمال نيل أديب عربى جائزة نوبل فى يوم من الأيام. فقد كتب لى فى عام ١٩٨١ يقول: «أما تنبؤك فى أشباه شخصية فقد صبح وتحقق بكل

أسف... وخاصة في مجالات الأدب حيث يغفل بعض أدبائنا نويل عن ذات الطريق المكيانيلى...»

في تلك الرسائل العديدة كان أحمد محمد عطية لا يمل من الطلب بأن أوافيه بكل ما أكتبه وما يكتب عني، متحدثاً عن النواحي التي سيجانها فوق ما سبق أن كتبه ونشره. شكاً لى ذات مرة من أن المجلة الفلانية اعتذرت عن عدم نشر دراسة له في ثلاث حلقات علوانها «عالم عبد السلام المجلى القصصى، لكثرة كتابته عني، وقال إنه سيحول هذه الدراسة إلى مجلة أخرى سماها لى. وحقاً لقد قرأت الحلقة الأولى منها في المجلة الأخيرة، وأست أدري إذا كانت الحلقة الثانية الأخيرة قد نشرت أم لا تزالان مخطوطتين. كان يعتذر دوماً من إلحاحه في معرفة المزيد من أخبارى وإنتاجى بقوله إن كل ما يكتبه هو تهديد لعمل واسع يده عن أدبى: (... ولا أريد أن أثقل عليك أو أن أتحدث عن كتابى الذى أعده إيماناً بك وبمخبرك ويد... إلخ). بل إنه أصبح يجد في بعض ما يقرأ لى ما يؤثر في مسيرة حياته نفسها. فقد قرأ لى قصة عن رجل باع داره ليتمكن من السفر إلى بلد خلوى بحثاً عن كتابة مادية له ولأسرته. وحين عاد إلى موطنه بعد عشرة أعوام من الغربة اكتشف أن كل ما جمعه في مئثرته لم يسمح له إلا بشراء الدار التي باعها ليغترب! اقرأ أحمد محمد عطية تلك القصة، وعدونها «الدار»، وكتب لى من البحرين بطاقة قال فيها:

«تحياتى ومودتى واعتذارى عن توقف الرسائل بسبب أزمة مرضية طويلة نقلتني إلى غرفة الإنعاش وأرجحتني طويلاً بين الحياة والموت... لولا إرادة الله أن أعود إلى الحياة... اعتزم الرجوع نهائياً إلى القاهرة بعد أن استوعبت الدرس والتجربة، وخاصة بعد قصتيك عن العربى المهاجر إلى الخليج... فقد أثرت فيّ تماماً... مع أنى لم أحضر إلى هنا بحثاً عن الثروة... ولكن هدنة وبحثاً عن خلاص ومراجعة للنفس...»

قلت إن كتابات أحمد محمد عطية عن أعمالى ورسائله لى عزفتني بصفاته النفسية والأدبية. أما أحواله الشخصية، وأعلى بالشخصية هنا ما يتعلق بصحته ومعايشه وأموره المادية، فما كان في ما ينشره على أو عن غيبرى ما يشى بشيء عنها. غير أن رسائله كانت كثيراً ما تتطرق بالحديث إلى اللناء الذى يكابده والأزمات التي يمر بها من أمراض متعددة مترافقة بمصر ماضى تزيده حدة نفقات المعالجة من أدواء مستعصية على الشفاء. شكواؤه التي منمنها تلك الرسائل لم يكن يوردها مستدرراً للشفقة أو باحثاً عن المراساة، بل كان يريدها في معرض اعتذاره عن تأخره في المراسلة أو تخلف عن إنجاز دراسة. وأنا أقتطف من رسائله بعض ما تحدث به لى عن أمراضه المحددة، أضفيه إلى ما ذكره عن الأزمة التي نقلته إلى غرفة الإنعاش وأرجحته طويلاً بين الحياة والموت. ففي رسالة مؤرخة في ٣٠ / ٢ / ١٩٨٢ يقول:

«أرجو قبول اعتذارى عن تأخرى في الكتابة إليكم بسبب ظروف مرض ألّيمة، صحتنى عن الكتابة والقراءة.. ألّخص المرض بأنه بالإضافة إلى النقرس الذى أتصايش معه بدواء «زولوريك» فوجلت بنشوء زوائد عظمية في الكعبين أعجزتني عن الحركة وسببت لى حالة اكتئاب. وبعد تشخيصات وعلاجات مختلفة بحقن الكورتيزون ومضادات الروماتيزم والفرش الطبية للأحذية تبين أن الألم لابد من تصمله لمدة عام وأن العملية الجراحية غير مجدية..»

وفي رسالة ثانية يقول:

«صحت أنا دون أن أكمل عقدى بالبحرين، بالسكّر والضغط والنقرس والاكتئاب... لكننى أحمد الله على كل شيء وأقاوم...»

وفي رسالة أخرى يقول:

«... أما أنا يا أخى الطيب فأسكّر يهدنى ويحبنى، وخاصة النظر أو البصر والله المعين. إنى أقاوم وأتابع طبيباً وشخصياً والأمر لله...»

ويتابع شكواه من داء السكر في رسالة تالفة قائلاً:

«... أما السكرى فهو يهلكنى في هذه الأيام لسبب قصاد الأنسولين الذى طرح فى صيدليات القاهرة. تصور لى أى مدى وصلت الأمور. سأفطر على حقة أنسولين ثم أتناول طعامى لاجئاً إلى الله وحده..»

وإذا كنت أكسرت من إيراد هذه المقطعات فلأبين، إلى جانب معاناة كاتبها من أوجاعه، لأبين أى إنسان كان أحمد محمد عطية فى إيمانه بالآداب وفى إحساسه بمسئوليته كناقد. إذ إن كل أمراضه الكثيرة، وقد انتهت به إلى مفارقة الدنيا مبكراً بالقياس مع أقرانه، مضافة إلى مشاكل عامة وخاصة كان يلجأ إليها ولا يصرح، لم تستطع أن تكتفيه عن متابعة القراءة والأطلاع على آثار الكتاب المعاصرين أو أن تجعله يتوقف عن دراساته النقدية لتلك الآثار. كتب إلى فى إحدى رسائله ما يلى:

«أرجو أن تسامحنى لتأخرى فى الرد الجوابى، لأن المرض أطلق على من كل جانب، حتى إنى لم أتاحد ببنى من أول

الشتاء وحتى اليوم، أتحرك بصعوبة على عصا دخل الحجرات، السبب غضاريف فى أسفل الظهر والبروستاتا ومضاعفات السكر... لكنى أقاوم، وأكتب مقالاً أسبوعياً منتظماً لمجلة «الموقف العربى» التى تصدر فى قبرص بالعربية...»

وقد كنت أعرف أنه، إلى جانب المقال الأسبوعى الذى ذكره، كان يزود دوريات كثيرة بمقالات مختلفة أخرى.

وبعد، فأحسب أن الذى أورثته آفقا، وهو غيـض من فيض من مراسلات أحمد محمد عطية، مضافاً إلى دراساته النقدية ما جمع منها فى كتاب وما تفرق فى الدوريات، يبرر ما قلته عن هذا الراحل المأسوف عليه من تفرد بصفات

شخصية ونفسية وأدبية تجعل منه مثالا للناقد الدؤوب، المتصق والنزيه والمهذب.

وإذا كنت آسف على أن ظروف الحياة لم تسمح لى بأن ألقى بأحمد محمد عطية إلا فى مرة وحيدة لم أكن فيها على بينة من رفعة نفعه ومقدرته الأدبية، فإنى لا أملك اليوم أكثر من أن أكتب عنه هذه السطور بعد أن غيبه عنا الذرى، مشجداً ببعض خصاله ومعرفاً بأهليته للتقدير والتكريم. وعسى أن يكن القليل الذى تحدثت به عنه حاثاً لآخرين، ممن عرفوا راحلنا الكريم بشخصه أو ممن تولى هو دراسة أعمالهم الأدبية، إلى أن يقدموا شهاداتهم عن خلقه ومواهبه ودأبه فى العمل لما يؤمن به، محدثاً فى ذلك السر والعلنى والألم. ■



مقالات

الشعرية بين الشخصية والسرد فى تجربة محمد الماغوط

فتحى عبد الله

يوسف، صلاح عبد الصبور ويشاركهم من شعراء قصيدة النثر محمد الماغوط. وقد شكل هؤلاء وبدرجات متفاوتة حذائة الشعرية العربية فى تجربة جيل الرواد وكان الماغوط أكرهم تخلصاً من معوقات العقلية العربية وأكثرهم استجابة لمعطيات الواقع الجديد الذى يتكون أمام عينيه.

ولم يكن هذا سهلاً، فقد أورثه شيئاً من اليأس والعدمية. أما نزوعه الدائم لداخله فقد أورثه أخلاقيات جديدة على الشعر فى تلك الفترة.

إن شعرية الماغوط بدءاً من ديوانه الأول «حزن فى ضوء القمر» تستمد وجودها مما هو شخصاني لقد تخلص من الميراث الموسيقى واللغة للفضاضة دفعة واحدة، ولعبت اللغة دوراً عضوياً فى البناء القائم على الدعايات السردية والروحية وهذا أنتفى مفهوم القصيدة بشكلها التقليدى.

تمثيل فى شعرية «أدونيس» و«محمد عفيفى مطر» ومن لف لفهما وقد ظهرت ازدواجية هذه الشعرية وأزمة ما تحمله من سياقات معرفية بعد أن أسست قصيدة التفعيلة مشروعها الجمالى المتباين والمتعدد حسب اتحييزات واختيارات شعرائها الحقيقيين.

ورغم أن الغلبة كانت لهذا السياق إلا أن بعض الشعراء ذهبوا إلى تجاربههم الآتية والمعاصرة، ولم تشكل هذه الازدواجية متناً أساسياً بالنسبة لهم ولنشغلوا بلحظاتهم سواء غير المكثفة والتي لا تعمل إحياءات كثيرة أو ذات العس للتاريخى ولكن دون مطابقة. لقد أدركوا من خلال رؤيتهم للعالم خصوصية الزمن الشعرى ومحايته لما يحدث فى المجتمع، ومن هنا كانوا أبناء بررة للبشر الذين يشاركونهم تلك اللحظة الآتية بما تحمله من أشواق وطموحات جديدة ومن رموز هذا السياق: مهدى

ق إن حذائة الشعرية العربية منذ شعر التفعيلة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالشكل، دون النظر لاعتبارات كثيرة، من أهمها «رؤية العالم» وما تلعبه مع محددات أخرى فى تشكيل الشعرية الجديدة. إن أغلب تصوراتهم العقلية قديمة ومتخلفة ولم تتجاوز علاقة الماضى باللحظة الآتية. وهذا يتجلى «زمن النص» فالأحداث والحالات والمواقف التى صاحبت هذه التجربة كلها ليست حديثة، لقد ظلت محتفظة بمثاليته الكاملة دون التورط فى نسبية ما هو إنسانى. ومن هنا وجدنا من يطلق على شعرية «أبى نواس» و«أبى تمام» أنماطاً حداثية وكان الحذائة فعل غير مرتبط بالزمن أو خارج التاريخ. أو كأنها مطلق جمالى لا يتغير ولا يتبدل. ومن هنا وقعوا فى المطابقة بين حقتين تاريخيتين يفصل بينهما تغييرات على كافة المستويات سواء فيما يخص المبدع أو ما يخص مجتمعه. وقد تمثل هذا أحسن

وإن بقي تأثيره بالتجربة الرومانسية سواء على مستوى المفردة أو التركيب أو بعض المفاهيم كالمطابقة بين الوطن والحبيبة.

أما ديوانه الثاني «غرفة بملايين الجدران» فقد انصهرت الرومانسية وأصبح أدائه الشعري ناهضاً ومحكمًا في الوقت نفسه، فقد تميز بناؤه الشعري أى أصبح له خصائص تكرر من نص إلى آخر كاستخدام التقنيات المسرحية فهو يعرض في كثير من القصائد الحالة - الحدث - ثم يذكر ما يترتب عليها بالنسبة له وللاخرين مثل قصيدة «أوراق الخريف».

«طالما عشرون ألف ميل بين الرأس والوسادة»

بين الحلمة والحلمة

لن أعود إلى المسرح بأصابع عظيمة،

(ص ١٠٥)

ويستخدم كذلك تعدد الأموات دون إشارة إلى ذلك معتمد على تغير الضمائر أو تبليغ السياقات اللغوية أو استخدام الحوار المسرحي كتنقيب كتابية مثل قصيدة «مصافحة في آيات»

= هل وجدت عملاً؟

= لا

= هل كتبت شيئاً؟

= لا

= هل أحببت أحداً؟

- لا

لا.. ولكنني أشعر بزهو الجلال

بأنين الطوار الذي يضرب وطنه بقتاليله.

(ص ١٣٥)

وقد خففت هذه الطريقة في البناء والأداء اللغوي من الغنائية والذاتية داخل النص.

وعكس تجربة «غرفة بملايين الجدران» مدى ما وصلت إليه التكوينات الاجتماعية من تخلف وتردد، فما زالت المنظومة القبلانية والمشارلية تتجلى في الممارسة اللبرمية وغير مسموح للهامش المكبوت بأن يتحرر ويؤثر على المتن وأن ما حدث من تطور لم يتجاوز النخبة ناهيك عن تشويه المنظومة القديمة.

وقد تحقق هذا شعرياً بالطرائق الآتية:

١ - استخدام صيغة المشبه والمشي به بطريقة حادة لاستكناهه لأهم عناصر الحالة مع كسر للألوف فالتشبيهات جميعها لا تستطيع أن تتوقعها وإن جاءت بسيطة وغير مفتعلة وإنما وليدة عمل المخيلة مع استغراق كامل في الحالة مثل قصيدة الرشم:

«- سأكنى في عرض الشارع كشيوخ البدو،

هذا الدم المذعور كالشهد الجبلى».

(ص ٢٨٣)

٢ - السرد: ربما يكون الماغوط من أوائل الشعراء العرب الذين احتفوا بالسرد

كآلية شعرية تعتمد التفاصيل الصغيرة، وتشمل هذه القصيدة كل شعره. مثل قصيدة «بكاء الثعبان، نموذجاً:

«عندما نستلظ ولا نجد من نصب

ونفكر بالأيام الطويلة

التي قضيناها في الحنين والتسكع

وقذف الجوارب المبللة في الزوايا

لا نفكر بالحدود الناعمة

وأوراق الشجر في الغابات

ولكننا نفكر بالوحل والدم

بالأسنان الشريرة

والفطار المكدوفة عن سهوات الجياد».

(ص ٢٠٨ - ٢٠٩)

وما تنتجه هذه السردية من اكتشاف لمناطق غير مكتوبة.

٣ - شخصانية النص: إن نص الماغوط مرجعه الأساسي هو الشاعر وإنما لا نلغى بقية المرجعيات وإنما الشخصى هو البطل الحقيقي، والذي على أساسه يقدم خياراته الإنسانية والشعرية. وهو بهذا قد فتح باباً جديداً في الشعرية العربية إذ دهر فيما بعد وإن بطرائق مختلفة.

٤ - إن شعرية الماغوط رغم ريادتها لقصيدة النثر لم تقع في تأليه النص

الغربة أو استلخاها وإنما جاءت نتيجة طبيعية لانحيازاته المعرفية والحياتية التي لم تنفصل عن تشكل المجتمع العربي، وما يحدث فيه من صراعات ومثال ذلك قصيدة (وجه بين حذالين):

لقد جئت متأخراً إلى هذا العالم
كزائر غريب يمد منتصف الليل
كان يجب أن أخلق مع أولئك
الرومانتيكين القدماي
ذوي اللحي المتهنئة
والنياقات التي يأكلها العت
أن أعيش في تلك الأيام
الغابرة
سمكة أو قاتلا أو فراشة
أقطن في غرفة من القرميد
الأحمر.

(ص ١٨٣ - ١٨٤)

٥ - لم يبحث الماغوط ضمن من بحثوا من شعراء قصيدة النثر عن أبوة أدلّية داخل التراث العربي فقد اقتنع منذ اللحظة الأولى أنه يكتب نسفاً جديداً ومسطوح الصلة بما أنجزه السبعون العرب سابقاً. في ديوانه الأخير «الفرح ليس مهنتي، ينسحب الماغوط من دائرة الفعل والمحدث ليوقع فريسة المدم وفوضى الحياة وعدم ملتفتها، قصيدة «الحلم، نموذجاً لذلك:

مئذ أن خلق البسرد والأوباب
المغلقة

وأنا أمد يدي تالاعى
بعثاً عن جدار.

أو امرأة تزويضي

ولكن ماذا تفعل الفزالة المصماء
بالنبح الجارى؟

(ص ٢٢٩)

وفي هذه الدجربة تظهر الأشياء في حالة تأكلها أو انهيارها وكأن الأفعال تحدث فجأة وبدون إرادة، فتزبد النصوص دلالة وعمقا مثل قصيدة «الفجرى السحاب،

بدون النظر إلى ساعة الحائط
أو مفكرة الجيب
أعرف مواعيد صراخى،

(ص ٢٢٧)

ومادامت الفوضى هي قانون الأشياء فعلى الشاعر أن يتحرر من تقاليده وأعرافه ويتقدم على الأفعال التي لا تراعى القيم بل تخرقها. ليس في هذا جرماً أخلاقياً لأن الأفعال تساوت للخير منها وإشريع مثل قصيدة «خريف الأقدمة،

«أيتها امرأة

أخفوا أنشوارع من العذارى
والنساء المصحات

سأخرج من بيتي عارياً
وأعود إلى غابتي،

(ص ٢٣٥)

وأخر حالات الماغوط تطوراً هي سيطرة «الحس» الإنساني، حيث الأخوة المصمالية والتي تكون قد تسربت له من الأدبيات الاشتراكية مثل قصيدة «خوف ساعى البريد،

- أيتها المسجون في كل مكان

ابعدوا لي بكل ما عندكم

من رعب وعويل وضجر

أيتها الصيادون على كل شاطئ

ابعدوا لي بما لديكم

من شباه فارغة ودوار بحر.

(ص ٢٦٤)

إن تجربة الماغوط في سرعتها وحسبها الشديدين في إطار الشعرية العربية، لم تأخذ أهميتها في الدراسة والدقة، لأنها حالة خاصة، ولم تكون حول نفسها أوهاماً كما فعلت بعض الشعرية وإنما اكتفت بقوة اللحن، الذي تلقفه أبناء الشعرية الجديدة في العالم العربي، سواء بالاتفاق أو الاختلاف. إن شعرية الماغوط تزدهر حيث تذبل شعرية كثيرة أخذت أكثر مما تستحق. إنها شعرية الإنسان الجديد بكل ما يحدث له من اضطرابات سواء على مستوى الأنا أو على مستوى ترويضها الكثيرة. ■



الكتاب السوري : عهد الهادي الشجاع

مقالات

نزيه أبو عفش

الشاعر منتبها دائما

كريم عبد السلام

لربط القصيدة، بقائل يحتاج هو أولا إلى طرح قصيدته التي لا تعبر عن أحد غيره.

الاختراق:

ربما أول ما تلقننا في شعر نزيه أبو عفش ذلك الحس بعدم التواؤم، بالوجود القصرى الذى يعانيه الشاعر والذى يتجلى في الانتباه الدائم لما يحكم الحالم من قوانين، وما يتوارى من ممارسات وسياسات أقل ما يمكن أن توصف به أنها ضد الغايات المعلنة للإنسان، من هنا يكون الغضب والشعور بالهزيمة هما العلة والمعلول للقصيدة أبو عفش، التى تقوم على حركة تبادلية تخطط فيها العلة بالمعلول بدرجة لا يمكن معها أن نحدد أيهما المحرك للقصيدة، الغضب الناتج عن إدراك عمل الآلة الهائلة، التى أوجدها الإنسان على مدار تطوره وأسماها مجموعة الأعراف

الأنساق بدءاً من القصيدة التفعولية وانتهاءً بالبقعة الكلامية المدمشة. اتخذت القصيدة عند نزيه أبو عفش - من البدائية وزعم مطلقاتها الريادية - معنى يتجاوز مجموعة الشروط المتعارف عليها، والتي تمنح للنص الشعري شعريته، هذه الشروط التى هى محددات جمالية من توقيع تفعيلي أو غنائكي أو تجميري على مستوى الجملة وبنية القصيدة، الشاعر تجاوز هذه الشروط الشكلانية بسبب من امتلاكه أساساً لاطاقة من الإخلاص، مما منح قصيدته القدرة على النفاذ والتأثير، وأخرجها من أية جغرافية جمالية شائعة إلى جمالية خاصة وحزينة تقوم على هذه الطاقة، وبما يجعل كلامه بشكل عام - آراءه ونظراته المكتوبة - صالحاً للاعتبار بصفته حامل خيرة، ويفضل هذه الطاقة، لتستع قماش الشعر عنده لتحمل سمات القصيدة الريادية، كما تعمل إمكانية التعبير عن اللحظة الآنية بكل تركيبيتها ونزوعها

فمثل نزيه أبو عفش حلقة وسيطة في سلسلة الشعر السوري المعاصر بعد أدونيس والماغوط، صدر ديوانه الأول «الوجه الذى لا يغيب» فى العام ١٩٦٧، مشيراً إلى شعريته متميزة تتقاطع مع العالم فتقابل عفه وحذقه بحرف وحدة مماثلين.

والكلام عن نزيه أبو عفش لابد أن يتطرق للقصيدة التالية لقصيدة الريادة، ولتى لم تكن - فى مجملها - حركة مغايرة أو انقطاعاً عن قصيدة الريادة، بل كانت امتداداً لهذه القصيدة بالعمل على تطويرها وللقدم بها خطوة إلى الأمام، فكانت تمنح مطلقات القصيدة الريادية نفسها فاعلة فى قصيدة أبو عفش، وكذا الغايات والقصايا التى تخص الإنسان بعامة، وإن كان صوته المميز وإضافته واضحين للابن فيهما، فعالم القصيدة، أصبح أكثر تنيحاً ومرونة، واتسعت القصيدة لتشمل عديداً من

الحاكمة، والتي اخططت - أثناء تطورها - بتطور التجاوزات والخروج على الأعراف، فلم يعد ممكناً الفصل بين القانون وتغرياته المدمرة، وبين المثال ومثوبه الذي كان سبب تعين المثال نفسه، والذي يشكل جزءاً خفياً منه؛ غضب من التركيبية التي تدمج الخير والشر في مركب واحد، ولتقبيح والجميل في مدرك واحد أيضاً، غضب لزيه أبوعفش داخل القصيدة إذن، غضب مثالي يطلق من أن الخير هو الأساس والشر استثناء، وأن التمير والنماء أسبق من التدمير، غضب يؤمن بالفصل بين القيم والعناصر، يحاز لبعضها ولا يفخر ما لا ينحاز إليه ولا يبرره أو يفهمه.

ولأنه لم يحدث أن للتصير للخير كعقل على الشر كمطلق، أو أباد الجمال القبح أو توقف فعل التدمير نتيجة لسوادة النزوح إلى البناء مثلاً، فبدو وكأن القيم السالبة - باعتبار الفصل بين القيم وإطلاقها - هي المنتصرة في النهاية، إذ إن عدم انحياز الشر والقبح والنزوح للتدمير، قد يعنى انهزام الخير والجمال والحق أمام القوى للسوداء. ومن هنا يتجلى الشعور بالهزيمة، شعور يفنى إلى اعتماد اليأس، إلى التعبد للعبث كقيمة وحيدة صالحة، باعتبار أن الحياة للخير أمام طغيان الشر، الأقوى.

«تعالوا نرسم أرضاً خاوية، شوارع وأزقة، بحاراً وحقولاً، مدناً وأحياء وعمارات لا حصر لها، عربات بدية لا تنتظر أحداً، أسرة خاوية ومقاعد متروكة للهار،

عالمًا مهجوراً أخرس، مليئًا بالخرائب والمتاحف ومطاعم الدرجة الأولى، بيوته كمقابر، ساكنة وخاوية وخرساء!! تعالوا نرسم عدماً... تعالوا نرسم معجزة العقل تلك هي الصورة إذن».

(تعالوا نعرف هذا اليأس - ص ٢٥).

إن ما يحدث هو نوع من التخلي عن القيم المعتمدة من قبل الشاعر دون اعتماد القيم المضادة، مع التسليم بتسويقها وانتصارها، بمعنى آخر الإقرار بالهزيمة والتي تتحول إلى حلٍ ومنطلق يغسر الوجود بالخطأ، والقوانين بالصبث والفوضى والمشاركة بالانفلات، أي يفرض الوجود الحقيقي للمركب بالوجود الخاص المثالي وهو منشأ الاغتراب لدى الشاعر.

المتناهي في الكبر:

يبدو اعتماد الشاعر للقيم المطلقة، المجردة، متفقاً مع نظرة للذات وللأشياء - كوحديات صغرى - عبر العالم المتناهي في الكبر وليس العكس. فيظن مثلاً إلى الإنسان المقموع في فيئام وقسطين المحنة وجنوب أفريقيا ليصل إلى ذاته المقموعة، يذهب إلى الإنسان المهان في نجازاكي والجزائر ليعين ذاته المقموعة بوسائل أخرى، كما أن تعيينه للأماكن للشار إليها يحول إلى مكان آخر، يحويه بهذه الإحالة، أو تنتهي عنده الإحالة، الشر في العالم بألف ولام التعريف يقصد به في العمق الممارسات الشريرة التي يتعرض لها الشاعر. الأمر الذي يمكن أن يضىء تطور الأداء الشعري وتعين الذات

الشاعرة في القصيدة العربية الحديثة بشكل عام، والتي يشكل الشاعر حلقتها الوسيطة، فالانطلاق من المتناهي في الكبر، هو الإرث الذي تركه الشعراء الرواد بدرجة أو بأخرى لشعراء الحلقات التالية، كانت علاقات القصيدة عند الرواد، في الأغلب، تبدأ وتنتهي داخل حيز المتناهي في الكبر باعتبار الشاعر ذاتاً متعالية أما الحلقات التالية لهم فقد أخذوا في الاتجاه تدريجياً إلى التعيين وتجنب الهاجس الميتافيزيقي لصالح المدرك، والتسلط بالمشحوس على حساب المجرد، ولزله أبوعفش كتمثل للموجة التالية للرواد يذرع إلى كسر الدائرة المغلقة للمتناهي في الكبر وإن ظلت منطلقاته معتمدة، كونها إلا أنها تصب في النهاية عند ذاته هو الحقيقة بأحلامها وثرائها وقدرتها المحدودة كذات مفردة، وهو طور لحقه طور أكثر وضوحاً وبراغماتية في النظر إلى الصلاقة بين المدرك والمجرد بوصفها محسومة لصالح المدرك المتعين مع لرض كل إعلان ميتافيزيقي سابق علي الخاص المحسوس بكامله، عملاً بأن المدرك بكامله يحمل ميتافيزيقيته داخله كما تحمل الصخرة الصغيرة الخصائص الجيولوجية للجلل.

في قصيدة «الصديق» من ديوانه «بين هلاكين» نلمس التوسل بالتعيين وإيراد التفاصيل المدركة لتأكيد منطق أكثر عمومية.

«هكذا يَحْتَمُّ الوقت إذن؟!

وهكذا أَيْسَهَا المرأة لم يبق سوانا الآن في هذا المضيق؟

لن نعد قهوة الصباح مرة
أخرى؟!

لن نجمع الأوراق من حديقة
المنزل؟!

لن نغسل اللؤلؤ على مائدة
الغداء؟

لن نزعجنا نكات ضيف الأحد
الثقلين؟!

محض اثنين هاهنا،

(ص ١٢).

الشاعر الذي يلاحق حالة من استحالة الوجود، حالة من الموت، غير المعقول، الناتج عن فساد شامل، يعتمد التحيين الجزئي لربط غيوم الحالة بما هو محسوس وقريب؛ مما يخلق حالة من التوتر غير محلولة بكاملها، الأمر الذي يمكن أن يخلق على عمل الشاعر بعامة ونزوعه إلى الربط بين المدرك بكامله والمجرد لانجاز توتر شعري غير مقفوض بالكامل.

المخلص:

مثلت صورة المسيح الحامل صليبه
المثال الكامل للشاعر الذي يحمل عبء
بصيرته، وذلك لعدد من الشعراء
الفريبيين (الدينيين) ثم الشعراء العرب
حتى ليكن أن نجزم بأن ما من شاعر
عربي في بواكير حركة الشعر الحر قد
نجا من تعيين صورة المسيح المصلوب
كرمز دال في عمله الشعري، وبالنسبة
للزبي أبوعلش تعتبر جزئية المخلص

ركناً أساسياً تقوم عليه قصيدته بمعزل
عن أية شبهة دينية، ودون أن تختزل
الإحالة في صورة شعرية يقتصر عملها
على تقريب معاناة الشاعر وتضمينها،
فالمخلص هنا، طريقة في الجدل مع
العالم، ومطلق تقوم عليه شعرية
الشاعر، كما تتجسد من خلاله غائبة
كتابته، فضلاً عن ذلك؛ هو - أي
المخلص - أقرب إلى النموذج اللبشوي،
المسيح/ ضد المسيح، المسيح صاحب
ملكوت الأرض، للمقل على أبعاده، لا
وراء له ولا محرك لشئونه، غير الإنسان،
وحيث السماء تراكمت من السحب وجزء
من الأرض، لا يتجلى ذلك فقط في
الروح التجديفية التي يواجه بها الشاعر
السماء، رغم انتشار أسماء القديسين وعلى
رأسهم «يسوع» في ثلثيا عمله، وإنما
يتجلى أساساً في هذا الحق والحذب على
الإنسان بألف ولام للتعريف، إن ما يشغل
الشاعر أساساً هو الكائن البشري،
المهكوك والفقراء والمطحونون، خراف
الله الضعالة، أو بالأحرى الضراف
المنزوعة، أولئك الودعاء هم شغل الشاعر
ولكن من دون توجيه بصيرهم إلى أعلى
طمعاً في ملكوت موجد، بل يلتهم إلى
التجاوزات التي يرتكبوها بعضهم ضد
بعض والتي من شأنها أن تقعد عليهم
ملكوتهم الأرضي، ومن هذا تندرج
مفهومات الحرية والمعادلة هموماً شعرية
مقدمة في مجمل عمل الشاعر.

«كل يسوع منهمك من البراءة
والتأمل

متكناً على أورامه الخاصة

منتظراً تحت وطأة مشاعره
القاسية ناره المؤكدة

انهار الفيزك وسقوط القنبلة ..

يراقب على التخوم القائمة
للبلاد

الدبابات التي تتبادل القيل
والغذائف .. والأعطية ..

(من هلاكين - ص ١١٢)

وفي ظل أن كل شاعر حقيقي لابد
وأن يضطلع بدور المخلص ولكن ذلك
مشروط بإنجازه تعريفات صالحة وأنية
لفكرة الخلاص نفسها ولحدود المخلص
ودوره، إذ إن إنجاز هذه التعريفات هو
الكفيل بحمايته من الوقوع في
الرومانتيكية المذنبه والأفكار التي تم
إنجازها والصرخات التي أطلقت من
حناجر سابقة، ومن ثم يفرض به إلى
معالجات أكثر حدة ودهشة، كما تكون
أكثر تمثيلاً لظننها.

السفيرة

ملح بارز يتضح جلياً حين يعمد
الشاعر إلى الإمساك بما هو موغل في
حقيقته ولا محقوليته، ما يستصعب على
الإدانة الصريحة أو الرصد المستقيم.

هنا البلاد

وصلت رسالة الحرب

الجنود محشورون في الطرد

البريدي

جبهة المجلس العربي يجمعون بيض العيد والزبدة والأولاد....

(بين هلاكين - ص ٧٢)

السخرية تصل في قصيدة أبو عفش إلى منطقة غائرة في النفس، منطقة الإيلام، للتمثل الكامل لما تتضمنه الجملة الشعرية كقول بقل الألم إلى مثقفة، ألم اندهاشه وعجزه واندحاره أمام ممارسات مرهبة، وذلك دون أن تؤثر المراحل المعقدة التي يستغرقها التخاطب بين كائنين - عبر وسط هو الكتابة - على ما يرد توصيله.

السخرية هنا، محطة اللباس للمزج بالألم، حيث لا مقاومة، لا نزوع يسوعى للخلاص ولا رغبة في الإمساك بالمشهد، لاشئ غير الإدانة التي لا سبيل إلى تخفيفها أو تزديدها أو التحلل منها

لا ذهب في الخزينة يكفى

لتسديد ثمن الرجل الذى مات
فى بيروت

على سبيل المثال -

بسبب رصاصه أو كذبة أو
بسبب الصمت، .

(بين هلاكين - ص ١٠٨)

وتجلى السخرية كملع ينكى عليه الشاعر عندما تحين الغاية في ملاحقة الابتذال السياسى، إذ يدون أن لأوقات أقدر على الكشف والإصبال، أكثر من المبالغة المفضية إلى مقولها كما أن لا

منطق أقدر على التعامل مع تجاوزات السياسة العربية وجماليزها من الالامطق أو الغرضى المؤسسية المريرة.

المرونة :

يتزاح عمل تزييه أبو عفش بين القصيدة التفعيلية والنص النثرى والنظرات التي تستمعى على التصنيف وإن كانت مشتملة على بنيتها الخاصة وقانونها مما لا يفصلها كثيراً عن عمل أبو عفش الشعرى، ومن ذلك على سبيل المثال كتابه النثرى: «تعالوا نعرف هذا الرأس» .

ما يميز ويربط هذه الأنساق الثلاثة أو التوجهات الثلاثة في الكتابة أن الشاعر نفسه لا يقيم اعتباراً كبيراً لشكلانية الكتابة لا للجزء العروضى كملع لسق بينما الاندفاع النثرى والتزيد ملع لسق آخر يرتاح خلاله الشاعر من عبء التكليف والمقول المحكم الذين يميزان قصيدته الشعرية، بل على العكس من ذلك، لا تكاد ملع تفاوتاً بين الأنساق الثلاثة على مستوى غاية الكتابة أو القول الذي يود الشاعر إيصاله، ومثالا على ذلك الكتاب المشار إليه، فهو مكتوب على شاكلة المقالات المتفرقة أو النظرات بينما يمكن إدراج هذه النظرات بسهولة ضمن عمل الشاعر، دون كبير ارتياح فى اشتغالها على خصائص النثى المحكم والكثافة واللغزات التي يسعى إليها الشاعر فى مجمل عمله الشعرى.

أيضاً، فى قصيدة الشاعر التي يعتمد فيها التفعيلة كوحدة إيقاعية، نجدها غير مقلقة بما يقلل القصيدة التفعيلية فى مقام من نزوع إيقاعى ضجيجى وتغليب النغنائية، بل نلمس الاندفاع العنيف نفسه والتدفق وتوزع العمل بحيث تعلى أقصى إمكانية دلالية وجمالية، وبحيث يتراجع الإيقاع ليصبح خلفية موسيقية خافتة.

المرونة من زاوية أخرى عند تزييه أبو عفش تجل للكتابة الحرة المفوية، والتي يحرص الشاعر على الحفاظ عليها كسمة مرادفة للصدق الرسولى فيما يخص عملية الكتابة وطاقة الإخلاص التي أشرنا إليها بداية والتي تعكس نظراته لفعل الكتابة وللعالم، وهو ما يحفظ عليه وضوح الرؤية ونفاذها، كما يحفظ لتناجه الطلق الإيجابى والتعاطف رغم ما قد يشوبه أحياناً من مباشرة وخطابية، بل الأهم من ذلك هو اتساع فمашه الشاعر لتجريب بمناه الإيجابى، أى للتطابق مع الذات فى ضمها وانفتاحها على الآخر واكتسابها الجديد من الخبرات، الأمر الذى يسمح لمشروع تزييه أبو عفش بالاستناد والتطور ومواكبة اللحظة المتغيرة. ■

هامش :

- (١) «بين هلاكين» - المروية للدراسات والنشر وللترجمة - الطبعة الأولى ١٩٨٢ .
- (٢) «تعالوا نعرف هذا الرأس» - دار ابن رشد للطباعة والنشر - الطبعة الأولى - ١٩٨٠ .
- (٣) «أيها الزمان المتيقن، أيها الأرض الواسعة» - دار البنايع - سورية - الطبعة الثانية - ١٩٩٤ .

شعر

ويموت يوسف
مظما كنا نموت
ولكل ميت قصة تحكى:
قبيل الموت حدثنا
قبيل الموت أبكنا
وأضحكنا
قبيل الموت كان يتوه في الدنيا
يجاهد مظما كي لا يموت
ولكل ميت قصة تبكى:
قبيل الموت كان يقول ما يوحى
ودع
ثم صالح من يخاصمهم
لعل القلب كان دليله
بل قبل أيام رأى أحد
دلائل موته في الحلم:
ما معنى سقوط السن؟
ما معنى مجيء الميتين إلى الطعام
جلبوا له زواده
ودعوه
لم نشهد دماً يجري
فما فسد المنام
ويموت يوسف
كي نحوله إلى صور
تلطف عمرنا
حزين به يحلو الكلام

قصيدة يوسف

مدح عدوان



للنفس صمت دارسنا

لكن يوسف مات قبل وداعه

- في الحلم أو في العلم -

إخوة يوسف انتبذوه قبل الموت

(أطفال الحكايات الجميلة كلهم

صاعوا صفاراً)

ثم ظلوا في حكايتهم صفاراً)

ظل يوسف في الطفولة ألف عام

كبرته

ودفعته نحو الرجولة

قبل أن ينهي القطام

لكن إخوة يوسف افتقدوه

ما وجدوا أباً ليخص في قهر

فيعميه البكاء

وتحذروا بقمصه البالي

فليس على القمص دم

تلون بالرياء

لم تبق أم كي ترد بسمر رائحة القمص

إلى ضرير القلب

ومضاً من ضياء

لم يبق ذئب

كي يحمل وزر مقتول

ويخفيه الدعاء

وقفوا نعرتهم

ويوسف بينهم

متقبل فيهم عزاء

شيخ غريب

ظل ينشج وحده

وحفيف ترتيل

على شجرات بلوط

يمد على التراب تنهداً

يهدى سبيل الذاهبين

للمسرعين إلى الوراء

شيخ يمد أمام من وقفوا

طريقاً للسكوت

ويعود يوسف بينهم

متذكراً زوادة القهر المعاتب:

كان يبحث عن أخ

حطب يقيم الأود

تحلان يحيل الماء،

عدد الضيق

نبح دم

ذبالة عمره

لم تكفه

كي تصبح الأعذار قوت

فيعيش يوسف..

كي يموت

عشرون عاماً يستमित لكي يموت

ويروح يوسف جاهداً

يسعى يرمم بالتبهار
فلاعه المتهاويات
وكننت أتبعه
ويجيء شيخ للزيارة
يستفيق ببوسف الكرم
الذي أخشاه
يدهض باسمًا للضيف
لكن كنت أمثمه
يا يوسف اليتيم المبكر
ليس كل مسافر يأتي أبًا
ما كل وجه باسم أم
ولا كل الذي يلج الحمى ضيفًا
ولو ألقى السلام
فاسمع كلامي
أنت غرس من يدى
وزوجتى شريك يومًا فى الوحام
عشتك أختك
أنجبتك
وكننت صعبًا فى الولادة
جئت فى ولدين
واقسمالك بينهما
فكن ولدى
وساعدنى لحفظ أمن هذا البيت
لن يأتي غريب فى غيابه

الموت يأتي فى الرياح
وفى الصباح
يجيء فى الأعداء
لكن قد يجيء مع الإخاء
للبيت حرمة
فلا تفتح لخبث الموت بابي
هذا اللجوج يزيد إلحاحًا
إذا أكرمه يومًا..
تعلم كيف تردعه
كن فى غيابه سيد البيت العزيز
وكلما ثقلت خطى الموتى عليه
تزيد فى قلبى مناعته
صدر المجالس واسع للأوفياء
صدر المجالس
حيث نخثار الجلوس
ونحن نرقل بالإباء
وحياتنا مستورة وكريمة
مهما يصنيقها على أعناقنا الحرمان
والفقر المعش كالعناكب
والظلام المظلمن إلى البقاء
وحياتنا تكفى
ولو ضوئلت ذبالتها
بصيص العزم يسعنا
لنعب هذه الدنيا الشحيحة

والدموع جهاد أعيننا

لكى تتحسن الرؤيا

وليست من بكاء

ويشبُّ يوسف

مثل حور يشربُّ إلى السماء

ويظل بين يدي بعض العمر

حسب مقاس يوسف

كنت أصغره

أحنالُ

أنكر نزعـه

أتجاهل الموت الذى يغويه .. ماء

وأصدُّ يوسف حين يطلب رشفة

ويلوب من ظمأ

فأخذعه

سرك .. أدوب بعض عطف صابر

وأقدم الكأس المحلى بالقصائد

عله يرضى ويجرعه

وأظن أنى سوف أنفخ

فى يباس الطين روحى

أن غصن العمر، مقصوفاً

يطاوعنى فأزرعه

وأرى على أطرافه المتراخيات

نثار ريش

أعطيه بسمتى الأخيرة

على أخفى

بأنى كنت، فى سرى، أودعه

وأشجع الأهل الذين تهبأوا للندب:

مهلا .. قد يعيش

ويعيش يوسف

مثلما كنا نعيش

أفتاتُ يوسف

عندما كبرته

أفتحت شرقة

وطالبت الفراشة بالتكون

قبل موعدها

وكانت تستريح بخدرها

أفتلت يوسف حين قلت له:

تعال من الحكاية

لا تظل بها صغيراً مناعاً

أسلختُ عنه طفولة

كانت تدفقه

وما ألهمته

لو ستره من نسيج خيط العنكبوت

أحشرته فى زمهرير لا يلائمه

ليصبح مثلاً

متسكراً بالبرد من دحر

ويرجف كى يدفىء نفسه كذباً

يعيش بكسة الفرخ الفتات

ما ضر لو أمضى بقية عمره طفلاً

وظل العقل ينعم بالسبات

أولا نموت اليوم من غيظ

ومن ندم

لأنا قد كبرنا

كم نحن إلى طفولتنا

ونحن نشيخ

نوشل فى البيات

عشرون عاماً مرهف

من حمل موت كالعياة

ويجر جيفة عمره قبل المات

يرجر، بلا خجل،

«سأرفع رايتى البيضاء،

لا يا يوسف اسمع ما أقول

فأى عمر مكسب

سنتم رحلتنا

ولو فى بطن حوت

فيعيش يوسف مثلاً كنا نموت

وأفئق حين يصيح يوسف وحده

فى عتمة الصحراء

يعرف أن هذا الصوت منبؤ.

ولا أحد سيسمعه

سيظل يصرخ

كى يعرى كل مخلوق من الأعذار

حين يراه خالقه

ولا يأتيه شافسه

خلق قميص الحلم، مهترق

يفر العمر كالعصفور

حتى يلتقى سهماً يطيش

ما الفرق أنا قد يسنا

أو نعشنا

يسقط العش الصغير

ويرتقى الفرخ اليتيم

لحمة من غير ريش

ويميل عناً مرهقاً

كالبرعم العطشان يحنى حلمه

يتقدم الشيخ الغريب إليه يسده

وبأغنيات حائيات، مثلاً هذل الحمام

أماً روماً جاء للباكى يهدده

حتى ينام

وعلى بساط الله

فى فى يقبه ضجيج صحننا

يمدده

ويطن وهم العمر يعسوباً

وعطف الموت يطرده

شيخ غريب لملم الموتى

فأبعدهم عن البر الذى نحياه

دقأهم

وعافاهم

وأبقى فى هواجسنا السقام

يا شيخنا خذنا

إلى أفياء غريتك الحميمة

وانتزع عنا قرابتنا

للحبا فى وثام

ما قال شينا

بل نطلع نحونا

حتى على أفواهنا يبس الكلام

عدنا

وفى أرواحنا حسدٌ يجيش

سيموت يوسف

بينما نبقى نعيش . ■

شعر

ها آخر الصفحات تَعْلَنُ للبراري الشاسعات
طقوس مرحلة الوصول إلى محطته الأخيرة

متمهلاً
يتأمل الجبل البعيد
وخضرة الحقول المجاور
والقطيع المستريح هناك في الظل الرخى
وذلك الثوب المصنق فوق قامة طفلة تجرى
لنسيبه وترميه بقبلتها الصغيرة

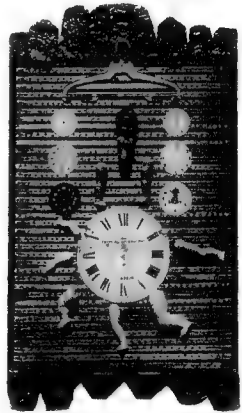
متأثلاً
يرنو إلى اللهب القصي على الذرى
والى مدارج قرية في السطح
ممسكة بصخرتها فلا تهوى إلى الوادى
مغطية تجاعيد الزمان
بشال غابتها القصيرة

متأمللاً
يصفى إلى العزف الخفى
لوهم ساقية تقافز بين أسنان الصخور
وصوت فلاح ينجد في صقيع الماء
معجزة للحياة على الضفاف
وفى خلاياه التي رويت وشبت كالرذاذ
ملاطفاً عينيه والقسمات والأرض الفقيرة

الآن تسلط في العشب
والأغصان أنضر

الصفير الأخير للقطار

شوقي بفدادي



للنان : عصمت دارمناشي

فيصيرُ حتى الرملُ والطينُ الملوَّثُ
الحصى المغبرُّ.. أخضرُ

الآن تلهبُ الشقائق حمرةً
والشمسُ تسكبُ أرجواناً غامضاً عند المغيبِ
يوشحُ الدنيا تهاويلاً للبركان تفجراً
فيعودُ حتى العائط الصخري مسوداً
وحتى القشُّ فوق البيدرِ المهجور.. أحمرُ
الآن تهرقُ صفرةً في الأفقِ
موزعاً في جوفة الألوانِ
ينقرُ وحده لحناً خصوصياً على دفء ومزهرٍ

فيهبُ من كل الجهات
رفيفُ أسرابِ الكناريِّ المهاجرِ
من جزائره البعيدة نحوه
ليصيرُ كلُّ الكونِ أصفرَ

ما أجملَ الدنيا مودعةً
تسيلُ من الأصابعِ
ثم تهربُ للوراءِ
فليس يبقى غير رشحٍ من نداها
في الدخانِ وقد تبهرتْ

ها آخرُ الصفراتِ
تعلنُ للسهولِ الشاحباتِ وللغياقي
أنه وقتُ العسقِ

متوجساً
يدنو القطارُ من الغموضِ
وقد رأى كهفاً قريباً
فاغراً فمه الواسعِ
وأقنه لأبدٍ مدفوع إلى ليلِ الدفقِ

مستوحشاً
يرنو إلى الركابِ يندفعون في صخبِ
لإغلاقِ الدوافدِ
أو لإسدالِ الستائرِ
لاجلين إلى الأسرةِ
هاربين من الأرقِ

متحرراً من خوفه
يمضي خفيفاً
وهو يعرفُ أن هذى اللقطة البيضاء
ليست عند مخرجه القصيِّ

سوى سرابِ
الآن يدخلُ في الهبابِ
فليس غير الفهم مسحوقاً يُصاحبه
فيغرق في الهبابِ

الآن يبحثُ عن تقاليدِ المحطات القديمةِ
وهو يوغل في الخرابِ

لا شيءَ
ليس سوى السوادِ

وغير فانوس يلمس

وحارس شيخ على عكازتين

وغير أرسفة مهدمة

وبعض من كلاب

وبسدى لطوفان من الأصوات

كسرهما القنوط على المداخل

فاستكانت للموانع والأوامر والسباب

حتى إذا وصلت

رأيت الزعر يلجمها

فليس سري الرماد على العيون

وغير غدمرة الكلام

تفيض في صخب الخطاب

ماذا تبقى للمسافر في المضيق

لو أنه فتح الكرى

وأطل يرقب أن تجامله الحقول

الصامدات على الطريق

ماذا تبقى يا صديقي

غير كابوس الدخان

وغير طوفان الحريق

ماذا نحاول أن نراه ولا نراه

ماذا تبقى يا إله

ماذا تبقى للمصلي

وهو يوغل في مناهات الغياب

سوى الصلاة

هاأخر الصفرات تعلن للسماء

ملقوس مرحلة الوصول

إلى محطته المريحة

فتفاجأ الدنيا بأنه المرجل الكابي

يزغرد من جديد

كي يتابع جوفة الدنيا

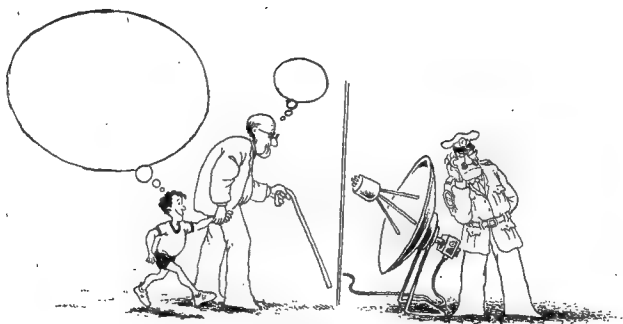
وموسيقا انطلاقها الفسيحة

إعزف لهم .. إعزف

فوحده قادر

أن ترفع الأنقاض بالعزف الجميل

وأن تغير صورة الأرض القبيحة. ■



للننان السوري : عبد الهادي الشماح

شعر

- وإذا الصبح تنفس...

موسيقى نصف مهذمة،

شبه هزائم:

- هل نقرأ الآن جئتينا، والمدينة تخوض في لغة لها

تقاطع المساء الملحنى على الفخزين؟

... فلتر فحيحك المتهدل تحت جلدى يتتابنى بالهباء

والرطوبة،

يحمم الياسة تحت أظافرى ببقايا المصاييح والحب.

[وعلى المسرح أقتى يخرج من محارة ناشفة وردة

مومياء]

/ .. وأنا سرير بقبر صنيق،

هلع حاف فى ضواحي العشب،

رقعة التيه حيث العدم قتل فى نطفة الفجر الذى....)

اختناق العواصف

فى

قصبة.

- بيننا يمتد كلانا،

وأنت - ما كنت - أسراب تدم أوجت هذا الغمام على

الرمل ففرقت - لأبد - فى ثيابك عاجزاً كبذرة الليل

فى جحر الظهيرة: هى هداة تحتفى بعوائى الملعوق

على الجدران، بحطام الضوء على.... وما كنا.

- شهقة المزلات المشغوفة بالجنازة تريق مغيباً مسبلاً

على قدمى الموحلتين بشحوب هادر هو:

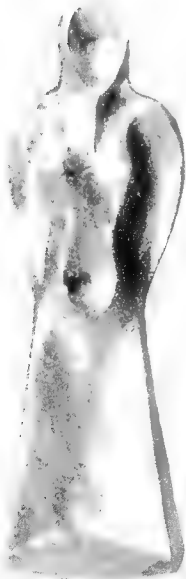
كائن الركام ينكس ...

أكرم قطريب

مواليد سلمية - سورية ١٩٦٦ . له:
أكان لأمرث صوتك بنأى
- ديوان قيد الطبع .



للنان: عممت دارسائى



للننان : عصمت دارستاني

- كلُّ حُفْبٍ،
كلُّ نافذةٍ تتجمدُ مَغْبِرَةً بالعثمات...، والبُطشُ
سكَّير،

عاصفةٌ عُلِّرَ عليها جيفةٌ في خلدقٍ مسكونٍ
بتناوبِ الدودِ والحفيفِ العارى وقبضاتٍ هي:
- الزمهريرُ

في

جمجمة ■



شعر

(ثالوث)

يلبغى الاعتراف بالبرد
وأن علينا ارتداء ستر
أو الرحيل إلى بلاد دافئة

(محاكاة)

نشبه الطيور إذا صرنا أحراراً
ونشبه الطيور إذا بقينا هنا
وربما لذلك
يعامل العربى النسر
كما يعامل الكلب!

(سؤال)

«يموت الطاغية إذا زرنا رداً،
- ما الذى يدعم هذا الكلام غير الجراد؟
ولكن عندما مات الطاغية، اختفت الورود والقصاصد
ودموع النساء وتبدد الأفق.
عندما مات الطاغية، اختفت الأشكال عن المرايا ولم
نسمع بعد جلبة تصدورها - حتى - غابة التونيك
الفارغة:
والسؤال.. ما هذا الارتباط بين المستبد والحياة؟
وكأنها تقوم عليه!
... يحق للعربى أن يخطئ هذا الخطأ القاتل

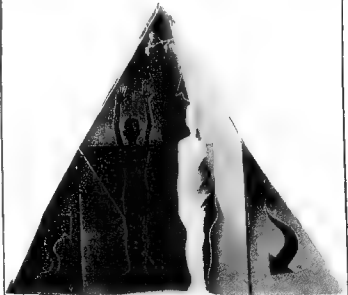
ط ق ي ع

عمد فاضل

شاعر من سرية صدر له ديوانان.

١ - لم يكن أبداً ١٩٩٠

٢ - تأبين البحر ١٩٩٥



الفنان: عصمت داريناشى

(شمعة)

على العربي شطب غرناطة من ذاكرته ليكون صادقاً وحراً.

(السياسة)

في عام (١٩٨٧) كتب أدونيس في قصيدته (شهوة تتقدم في خرائط المادة):

«الشرق جرح

ولم تعد السياسة إلا تقيحاً

فهل يمكننا في عام (١٩٩٤) أن نعتبر الشرق نفسه

تقيحاً والسياسية فيه سحابة صيفٍ تعبر بسرعة
الصنوء متجاهلة عواء السنابل؟

(العرب والأقاليم)

نضادُ

نورٌ من التوحيد

كيس مهترئ تتسرب منه اللعنة.

والفرق لم يعد بنوع الآلهة

بل بنوع الشياطين

(بيروت)

جبلٌ تسأل منه الإله: أرني وجهك.

جبل يأوي إليه قاييل وهابيل - معاً - بعد كل

القرابين.

(الجزائر)

.. ضد الفرنك الفرنسي وسيقان النساء.

وثمة من يكفن الموتى بخبزٍ مقدس

ومع الآن يُهرقُ الدَّمُ معلناً عن مصالين جدد..

(دمشق)

في العاصمة يحذون النقود.

من حلب يُصدّرون إلى أوكرانيا

.. الشاطئ ملئ بقناديل البحر

والسائحون يسألون عن تدمير

ومازى وإيبلا وسيلانو

وسوكاس وأوغاريتا وبصرى..

فقط (١٢)

(مصر)

لم يقطع فرج فودة بصمت الهرم

ولم يتشبه بهاء الحجر في الجيزة

فتحول إلى وردةٍ

في نيل ينبع من / هابيل /

ويصب في الأبدية.

وأذكر لأدونيس:

.. كيف لهذا الهرم أن يحمل القمر على كتفيه ١٢

(فلسطين)

والذي يمتلئ الذبائح
يربح الحصان الجنوبي
ويرفى بالفينيقي
تحت حذاء جندي
وما الذي ليس جزءاً من فلسطين
غير الورد والأيام الآتية؟

(بغداد)

يدعو الحجاج إلى موسم القطاف،
وبغداد النضرة تفوح بالثمار
وعندما استراح من آدم حاتم،
سقطت شمس العراق
مضنية في مقابر صيدا
فلماذا تنظر إلى فاروق صبرى،
كما تنظر إلى شعاع
وتسائل «محمد مظلوم، عن غموض
رغم الموت الذي رآه
رغم الرأس الذي تهاوى أمامه؟

(ثالث ٢)

نحو بلاد مشمسة

(ثالث ٣)

برد أبدي
البلاد نفسها تتجمد
غادر- أيها الحصان المقنّع

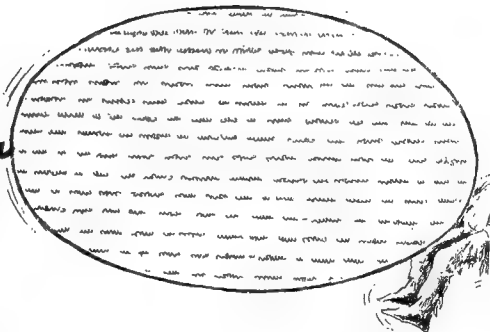
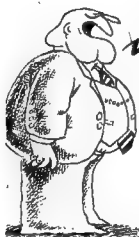
(ثالث ٤)

كيف تعدّ شهيداً إذا متّ من البرد؟
كيف اعتبرك الجراد وطنياً عندما رآك بهذه الكتابة؟
أنت خائف في كل مرآة:
قبل الولادة، بعد الموت، قبل حدوث العالم!

(شبيه لا مرئي)

اخترع نبيذاً
دقّ جسدك البارد
وعندما تمشى بلا رأس
ستجد شبيهاً..
يا أخى ■

دمشق ١٩٩٤



الفنان السوري : عبد الهادي الشماح

شعر

وداعًا .. وربما لن أذهب

منير دباغ

شاعر من سورية مولود ١٩٥٦

لم أتبع الليل وهو يفتنى بأفراسه
لكن آن حاط بالفراشات وردًا أسود
جمعت ذاكرة الصوان وشقته .. نحلا
فرأى النفس

بعد طيراني العالى فى سماء بيضاء
لم أنتشل جسدى

إلا بالزيتون وحكايات الأجداد ..

إذ إن الروح تأتى مع العويل وتحفر الجسد

أما إذا ذهبنا بعيدًا فلن نرجع

إذ ثمة أراضٍ كثيرة سنلتحقها

وسيكون عرش البشر المائى

مع قمر ساذج

لا أنتظر وقتًا من ذهب

ولا الورد يحيط بى الآن

وقامات البنفسج محنية على خريفها الخاص

وخريطة العالم عبث

لم أعد أفهم هذا اللون!

إذ إتى أفكر دومًا بالليل

وأجزء ورائى مع الخريف

أفكر بليل آخر

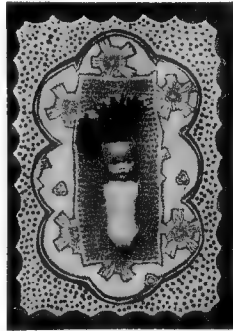
تحت ليل الخطابين وهم يسقطون نائمين فى كهف

الريح حيث نيران خضراء تترينى وحدتنا

نجلس هناك ونضاجع فائنات أتين من اللاشيء إذا

المخفى يتضح بلابل وأكاسيا

والذى نراه أجسادا



للنان: عصمت دارسناش

يحدرد من أصل غيمى
 كما يهيمى المطر فى المصاء على الخدمية الطويلة
 وغصن الورد والعصافير
 بعد أن زقرقت
 تزهو شبابيك
 وتفتح أبواب على مائدة تطلق الفراشات والأيائل
 لا هذا بايل، ولا ليلى ليل
 لكى أقتل المكيدة بالليل
 إذ ليس النهار بوضوح
 حين نحب، أو نقتل، أو نمضى فى درب بعيد
 أغمض عيني كى لا أرائى
 إذ إنى ماضى
 ومبعد المستقبل لايفتح أبوابه لذكرى قاتلة الآن
 سيمرّ النرجسيون إلى عيونهم قتلى
 وسيرتعدون أمامى
 لكنّ الحب مددسة أينما حل
 أما المعمارى فهو الضباب
 والدهشة أولا أن نلتقى بذواتنا فى مكان ما
 لانعرف هذا ونحيه ..
 ليست هذه بأفكار لتطوّر إليها
 لكنها مساكن الروح
 وهى تتألم الثمرة تسقط إلى اللاشئ
 هذا الذى يصنع سقا للشعراء والفلاسفة
 مع هذا يطرؤ على الشئ ذاته
 إذ قلما يموت قمر ولنسى صنوه

والعبء الموضوعة أمام الباب لا تكفى للدخل
 يلزمك قلب أحمر
 وعينان محذقتان بالآفاق
 مرجعى الأخير هو الخصب
 إذ إن عشتار جميلة لأنها ولود لشعراء وصباقرة
 يخرجون من دخان لا يفهمه سوى المعالقة
 الذين يصنعون فى ردهات الجنون
 مع هذا أسمى الليل عبقريّ الخاص
 إذ إنه يخفى ليلا أجمل وجواهر من عطر
 الرجوع ليس خيبة فهذا عصر ميت
 مطلق برسن حصانه الذى يجره إلى المقبرة ولا يمنع
 هذا الموت سوى الشعر
 إذ يتكاتف ندى ويومض كالنجوم
 لسيبرى هذا المكان الرطب إذ نشم العفن
 تطأطن الملائكة رموسها وتطير مذهولة بى
 فأنا الصانع والمعمارى
 متبهاً إلى مغبة انكسار غصن الورد فى القسيظ
 رائعون جميلون كرحلة فى لانهاية بدر
 يخيمون فى أدغال روى الععشى
 إذ سيهل من هناك ذئاب تنفى لماتم شاعر علم هومير
 لامأساة هذا الوقت
 لكن : أستأذنكم يا أصحابى بالذهاب
 إذ إن قمرأ ينادينى
 وداعاً
 وربما لن أذهب .. ■

شعر

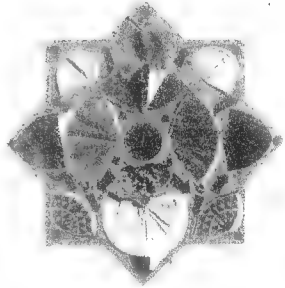
هو ما نفعله اليوم وفي كل زمان.. بعضنا يأتي
ويمضى .. والمياه الجارية الآن، لا تغسل أقدام
صبايا الوردة الأولى ، كما لو كسل يعلق في الروح،
كما لو أنه الحزن، وما كنت حزينا، ودّع الصبر
محباً، ودّع القبر ولقاءه الجنون، في مئة الأرض،
حيث الحلم والحب على ناصية الصيف، وحيث
الذكريات للعائدات الوقت، أو نسيان ما قدمت من
صحو ومحو، فلماذا تستفيق الرؤية الصفري، ولا أفتح
عيني، لا أمد الكف للوجه الذي يحوى عذابي
وغياي، كلما أقفلت قلبي، عادني طيف التي
تشتاقني، من تريتى حتى عراء النار، من وجدى بها
حتى دمي المحجوب في الأعياد والأسرار ..
حتى...!!

وتأكلتُ حنينا، ووحيدا كنت في البيت أغنى، دون
صوت وأجوب الرداهات الشاحبات، فأرى شمسا على
مفرق عمري، وأرى أقمارها تمنو على صدرى، أرى
أنى أعيد الشعر صوب البحر، صوب الفسق المبحر
في دوامة الصمت، وفي الصوت الذى قالت:
وجاءتنى على جرح من الحب، أحببت في ظنوني
شخصها المرئى، كى أغفر عليه فى المرايا.. وإليه ..
غيمة فوقى. وتحتى كل أشواق المياه، وقراءتى على
دفترها الضارى، كلام العشق، حين العشق مفتون
بزه نافر، ومواويل عن الأنداد والأجداد، عن آباءنا
حين استراحوا، عن طفولات تقافزن على الصخر،
ويبدو شجوها الآن عنيدا وشجيا..

المرايا

زهير غانم

شاعر من سوريا يقم في بيروت
أمدر المجموعات التالية:
أعود الآن من موتى - الضموم -
الشاهد لحوال أشخاص للعباد - مدائح
الأشجار - هديل اليابس، مواليد ١٩٥٦ .



للنان: عصمت دارسناثي

قلت: لو أترك تاريخي كما كان، ولا أترك شيئاً من صباها وصداها، قلت: لو أنى أراها، مشيت الأشجار فى نومي إلى أرض سواها، ومشيت العمر فى العتمة حتى كدت أدنو من شذاها، نخبك الآن على قلبي، على أنى كثير السكر والإدمان، أنى أحلم الليل الذى لوئت فيه الليل أنت، وابتدأت اللون فيه، وابتدأت الحب فيه والنعاس المرمى، النوم حين النوم لا يفتال هذا الجسد الملعون، لا يذهب لحن الرغبة والروع، وعين الرغبة الحمراء، نيرانك فى روحي، ونيرانى على جرح الرخام المشرقي، المغرب العاوي، وأصداف الأنوثات التى تغفو بما يرضى النهار..

إنه جسدى الموطوء دوماً بالدمار، عمدينى باليد الخالقة الشعواء، كوني شكى المحموم كوني، ويقيني، واختلاجتى إذا عمدنى فمك الدامى برغو القبلات، وإذا أرخيت لى ظلك كى أحيا قليلا، وكثيراً كى أموت، ماتت الشهوة والأنفاس، فى نرف الثوانى وتعلقت على حبل الأساطير التى فاضت كما قلت، وطارت مثلثا فى الريح وهل طرنا؟ جناحك مهيبان، وإنى لا أجيد العموم فى الماء الذى فجرته منى.. وإنى لا أجيد الصعداء..

فى هوائى كل شيء باطل، كل شيء باطل دونك، كوني رحمتى أو رأفتى، أو خضرة فى الشفق الدامى، ولا يتركك الصوت الذى يقتلى حتى النهايات الشغوفات، وحتى آخر الشعر الذى يقحمنى فوك، ولا يصحبني صوب اشتعالك. كيف أغدو قائماً أو قاعداً فى الفتنة الزرقاء، أغدو مرجك اللاهى وأمطار الشتاء، المجد فيما جئتني أو شكنتى، حتى إذا ارتدت يد عني، فأنت الآن فى مرمى يدي، وأنت فى اللوعة والضوء على شرفتي القمراء حتى الأبد..

ما اقترباني منك، أو حتى ابتعادى غير نسيان بعيد، ثم أنسى أنك الآن على لون جديد، تفتحين الحلم والنوم وأشياء المسرات التى تضررنا، أو تفتحين المهد واللحد، ولا أشكرك.. ولا أبكى سوى عينيك فى الدمع نواقيس جنون، وسوى عينيك فى الدمع مصابيح فراشات وعشق وحنين، ونجوم تمنح الليل عيوناً حارقات، وحكايا ومرايا من عطور عابقات غامرات فاغصات، أنت لو كنت سوى روحي إذا بعثرها الشعر، لغنيت مرثيتك إلى يوم المعات..

ولأشرفت على منفاى كى لا ينتهى إلا حطاماً فى هواك.. ■

بيروت ٢٤ - ١٠ - ١٩٩٤

شعر

أما أن أن نلتقى، كم سفر
طويلاً،

كم مر طير... وكم مر عام

أما أن أن نلتقى، كم غجر

أراحوا خيامهم.. كم ظلام

تركناه يهوى وراء السهر

أما أن يا أيها الحب، وابن الكرام

أما أن أن نطمئن قليلاً بقربك،

نفرش سندس إعيالنا

ونغمض أرواحنا، وننام؟

□□

هناك تجلس تلك الجميلة

سادرة في الطفولة

أعلى من الإنفقات إلينا

وأبعد من حظنا

هناك تجلس

وارفة

أخذت كل سرخسها واستعدت لنا

تعلم بعض الفراشات رقصتها،

أحاول هذا الكلام الوثير

سقر عيش

شاعر وناسخ من سورية



للنان: صممت دارسناشي

نمارس ننعاعها ..

تطبل تشاغلها، وتقصّر أعمارنا

□□

هنالك نجلس...

مرتاحةً المجد...

مرتاحةً الشأو...

مقظةً بينابيعها

ما تستى لنا ماؤها ماتستى لنا

هنالك نجلس..

قلنا لكم سوف يهجمُ خوخُ الفتاة

قلنا لكم لا تمزوا هنا

□□

أحاولُ هذا الكلام الوثيرُ

أحاولُ جهدى وجهدَ الصورِ

لأجلبَ ملمسةً من أفاصى الحريرِ

وباليت .. ليت يحينُ الشجرُ

لأعطفَ نحو صفائكِ عمرى

وأتركَ هذا الحنانَ الغريرُ

كالجرير...

بشنام فى غبطة، قديميك

وباليت .. ليت يحينُ القمرُ

لأقلتَ قلبى عليك .. عليك

□□

أغافلُ وجدى وأهربُ نحو الجبالُ

فيلحقنى راكضاً بالنشيدُ

أفرّ إلى السهلِ،

لكننى لا أجيدُ التفلّتَ من حرّه، لا أجيدُ

فلا غابةً عرضتُ فى طريقى، ولم أختبئُ .

ولا صخرةً لم أذُ بحمى صليدها،

وما ينتهى اللازورد الجريح

وأنظرُ نحو البعيدُ

فما يتبدى لعينى غيرُ مراح الطيورِ

وغير مراح القصيدُ

□□

أقولُ لها ذرفِ الذبُع كل عذوبته

ذرفِ النجمَ ما عنده من ضياءُ

فترسلُ نحوى عيتينِ عائدتينِ لتوهما

من حقول السماء

ووجهاً قوياً كمثلِ إلهٍ جديدُ

ولم ينفع الياسمين وما عنده من نفوذ لديها
ولم ينفع الياسمين وما عنده من بياضٍ وطيدٍ

□□

هو الحب...

يا حبُّ إن القصيدة جاهزةٌ
لتحطُّ عليها اليمامةُ
ويا حبُّ إن القصيدة جاهزةٌ
ليقول صديقي الجمالُ كلامه
ويا حبُّ إن القصيدة جاهزةٌ
كي تظللَ على ألسن العاشقين
ليوم القيامةُ

□□

وإذا تتركبون نفوسكم عريضةً للجمالِ
تمرضُ بالذُّورِ
وإذا تتركبون قصائدكم عريضةً للكمالِ
تصابُ بحمى الحُبورِ

□□

أنتِ قيدي، كما الاخضرارُ البديعُ
هو قيدُ الشجرِ
أنتِ كنتِ كميناً من الياسمينِ

حينما صارت الروحُ تجتَ مرمى شذاهُ
انفجرتُ

□□

سأسف جداً
إذا بدرتُ وردةً لم يكن وقتها
سأسف جداً
إذا بدرتُ لمسةً من حنانٍ
لم توافقَ مزاجَ المساءِ لشعركِ
سأسف جداً
إذا طيرَ الشوقُ بعضَ نوارسهِ
ذاتِ يومٍ
وما راقَ ذلكَ لبحركِ

□□

... ولو تبعدينَ وضوحكِ خمسَ دقائقَ عني
لأخذَ بعضَ الهواءِ
.... ولو تبعدينَ غموضكِ خمسَ زنايقَ عني
لأعرفَ أين أنا في السماءِ
□□
أرتبُ بيتَ سعادتنا المقبلةِ
لندخلَ غرفةَ لداتنا:

هذه أنت يا امرأتى، وهذا أنا

أه كم أنتِ إمرأتى!!

هنا قدماك تماماً حافيتين بجانب روحى

وهذا حبور الشراشف ينساب من تحتنا

□□

أرتب بيت سعادتنا المقبلة:

مساء نمر على متعة

نقول السلام على ساكنيها

نقول السلام على سرى ريق البرق فيها

نمر...

ومن ثم نرعى على الكائنات مساء جميلا

صباحاً أناديك:

فكى حنانك عن عنقى يا امرأة

أزichi نعيمك عنى..

أنا ما تعودت هذا النعيم الطويلا

تضحكين، تزيد العصافير،

ليس قليلا

□□

تعالى معى وانظرى كم أنا رائع وعظيم

كم أطل على أمل...

كم أطل على ألم..

كم أنا قادر أن أصيب الفتاة الجميلة

فى كل شىء صميم

أقدر نهديك هذين، حق قدرهما،

أسوى لك الحلم كى تجلسى

أنقض عنه الغبار

وأدير إليه اللصيم

انظرى كم أنا رائع وعظيم

انظرى كيف أحبى بمجذك هذى القصائد

وهى رميم. ■

١

سأحكى لكم خرافةً ماجة
عن بلاد تنام
في عيون الفوضى
وسحر الكلام ... !

٢

غرّدى في ديوان الملوك
أيتها القصيدة وارقصي
ومثل سالومي
طالبي
برأس
البياض
والجليد ...

٣

أغلق المعالقة بشرف
دكاكين اللذة
والتخيير
والتصيير
والشعر
وحقول الكوميديا ...

أعراس التراجيديا

جودت حسن

شاعر من سوريا مواليد ١٩٦٠



للقلان : عصمت داروساوي

٤

قُلْ لِلْقَصِيدَةِ
أَنْ تَتَأَخَّرَ قَلِيلًا
فَالْمَطْبَعَةُ عَارِيَةٌ
وَالْخَلَّافُ قَائِمٌ
وَالْعَرِسُ شَهِيدٌ
يَنَامُ
فِي لَذِيذِ الْكَلَامِ ...

٥

سَأَنَامُ مَعَ الْقَصِيدَةِ
لِنَعْتَا لِحَافٍ مِيتَافِيزِيْقِي
وَشَرِشَفْنَا
شَرْنَقَةً بَيْضَاءَ
فَنَفْسُهَا الرِّبِيعُ الْمَرَاهِقُ
فَرَاشَةٌ مِنْ نَوْرٍ ...

٦

عَدُوٌّ لِلْقَصِيدَةِ وَالْمَرْأَةِ
أَعْلَنْتُ لَنَا سَمَاوَهُ
أَنْ الْحَيَاةَ لِلرِّجَالِ
عَلَدِمَا الْجَمَالَ اغْتَصَابٌ
وَصَمْتُ
وَتَلَجَّ ...

٧

أُنَادِي طَيْفَهَا
وَهِيَ تَلْدُ الرَّمْلَ وَالْأَصْدَافَ
فِي بَرَكَةٍ مِنَ الصَّنَابِ
لَهَا، هَيَاتُ هَذَا الْقَصْرِ
وَمَسَحَتْ بِلَوْرٍ أَرْصَفَةَ الْبَحَارِ ...

٨

فَلْتَتَسَاقَطْ أَمْطَارُكَ فَرَقَ قَلْبِي
وَلْتَنَمِ فَرَقَ حِيطَانِي
أَعْشَابُكَ السَّامَةَ
وَلْأَزْعِقِ
بَعِيدَ هَذَا أَهْيَا الْعَقْلِ
أَغْنِيَةَ اعْتِقَالِ
وَحَرِيَّةِ تَهْدِدِ
صَفَاؤِكَ
الْخَالِدِ ...

٩

الصَّمْتُ لَعْنَتُكَ الْكَبِيرَى
أَهْيَا الْعَقْلَ الْعَاقِلَ
فِي أَصَابِعِ الشَّاعِرِ

حكاية عشق

تدبر لرأسك الفارغ

كل أنهار الحياة ... !

١٠

المرأة والمرآة والقصيدة

قبلك أيها العقل

نهر الأسماك واللغة

وحى المجنونة

التي تسكن البرية

بأشيانها الممزقة

قبلك بكثير

فاذهب من حارتي

ياقمر العاصم

وياسهب الأخطاء ...

١١

يقشر لنا البطاطا

والبطالة

والوهم

وعناقيد الفجائع الموسيقية

جمرة من خمر الآلهة

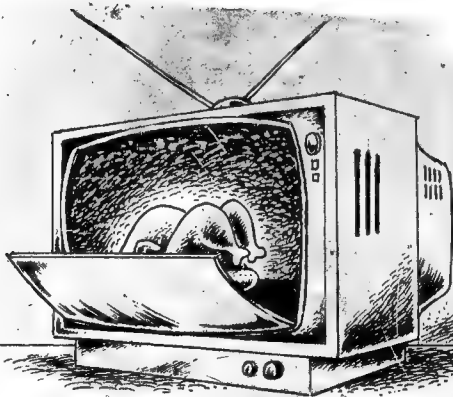
لا يشربها

إلا الذين آمنوا

بمعنى القصيدة

وعريدات

عريها ■



الفنان السوري : عبد الهادي الشماح

قصص

وردة الكسور

وليد معمارى

مأنت الةءة؁ ءمب تقویم المءءار
فى السنة الراءة واللائن بعء المالة من
سنة ولانها. وبقت صورئها معقة على
الءاط. وقءبءاء ملامء الءة ءبء
بفعل الزمن؁ فیماء عءا الأءنن؁ طلقا
واضحائن.. وعلى الأغلب؁ سءزءاءان
وضوءا وضءامة... والابءسامة الئى

مسقة من وظائفه الرسمة؁ واستاءا إلى
سءلات رسمة؁ أن ورءة صار عمرها؁
بءاء من هءه الءظة؁ مالة وواءا
وللائن سنة.. وقء سمعت الةءة إءلان
المءار؁ فضءء؁ وصءء له: بل
مالة وللائ وللائن سنة.

قا لم یكن فمى قربا من لئها كى
ءسمعى.. كلء كمن یتوءه
بالءءء إلى صورة الةءة المعقة قباله
عولها على الءار.

الءة الئى على الءار لم ءفء
سمعا؁ ءئى ءین أءن المءار؁ بءءة

لوة للءان: عمست ءوبئائى



تحولت إلى خط مبهم، ظلت هي ذاتها الابتسامة الساحرة التي صنعتها الجدة أمام المصور الشمسي، واضحة في سخرتها... لم تكن تدرك معنى أن يصورها مصور.. وإذا حاول الأرمسى شرح الأمر لها، بركاكة واضحة، لم يستوعب الشرح أحد.. ربما وحدها استوعبت فكرة أن صورتها ستظهر في مرة.. وفي لحظة ماسيرى المصور مسحوقاً ما على زجاج المرأة، فتثبت الصورة في مكانها.. وتبقى ثابتة هكذا إلى ما لا نهاية.

وهاهى، صورة الجدة ورده، ثابتة على الجدار، وجسد ابنة حفيدتها يرقد على السرير، وفيه واحد وثمانون كسراً عظمياً، سببها انقلاب السيارة، وقد كانت تهنس في الجانب الأيسر من مقعدها الخلفي، مستمتعة بالتهريد الداخلي للعبة.

دخلت الجدة، ومضت إلى المكتبة التي كانت خلفي لتضع فيها القدر الفخاري الموروث. وكانت أقول لوردة لحظتك إن الزمن مثل ألفصول المتكررة، وأما العمر فمثل السلونو الذي يهاجر ولا يرجع... لحظتها، نهضت الجدة إلى أن ورده الزائفة، والمصاصة بواحد وثمانين كسراً في العظام، لا تسمعني، لأنها فقدت السمع نهائياً في حادث السيارة.. وهذه الواقعة كنت أعرفها، ولم يكن ثمة حاجة للتذكير بها، إنما كنت أتحدث إلى ورده التي على الجدار.. جدتنا الكبرى، وكنت واثقاً أن صرختي سيوصل إلى ورده الزائفة، عبر الأذنين اللذين في الصورة.

نهضت الجدة للمرة العاشرة بلهجة حازمة: أنت تثرثر، هي لا تسمع.

وكنت أعرف أنها لا تسمعني.. وأني أثرثر، لكن لا بد أننا كنا محتاجين - ورده وأنا - بعد كل هذه السلوات من الانقطاع، لأن تسمعني دون أن يصلها صرختي.

كانت المرجوحة منصوبة تحت قطرة في الزقاق، يتدلى حبلها من منتصف القوس، وقد انتهى دور ورده، وصار دورى. فأنزلوها، وركبت، وبدأت التحمية، ثم الأرجحة.. وكنت في صعودى، ثم هبوطى، ثم صعودى من جديد، أسمع ورده تصرخ باكية.. وكان واضحاً أنها تريد دوراً آخر.. أو هي تريد كل الأدوار.. وبعد التحمية كان يمكن أن أمضى في الأرجحة ذاتياً، لولا بكاء ورده... ولهذا أنزلت قدمي، وجرتهما على الأرض، وأوقفت المرجوحة، وناديتها: تعالى ياورده..

ثم صرنا الاثنين في المرجوحة.. وكان فخذى البارد ملاصقاً لفخذها الحار.. ومنذ ذلك العبد ظللت أحن إلى حرارة جسدها المخالفة لحرارة جسدى.. دخلت في معاناة أن لا شيء يرفع جلدى سوى هذه النار المشتعلة في ورده.

ولأعياد خمسة قائمة ظللنا نتأرجح معاً، ثم جاءت الجدة وقالت لوردة: كبرت، وصار عيباً أن تتأرجحى مع الصبيان...

ولم يكن ثمة صبيان يتأرجحون مع ورده سوى... إنما كانت الجدة تقصد الصبيان الكبار كانوا يركزون أبصارهم

على المناطق التي تنكشف من جسد الفتيات، بدءاً من التريكين فما فوق.

قلت لها، وكانت الصورة تسمعني جيداً: ماذا حدث؟ لا أقصد ماذا حدث بالضبط، فهذه أمور تحدث كل يوم.. أسألك ماذا حدث حتى انتهت حياتك إلى مثل هذا الفناء..

كنا نركب الحمار معاً.. أنا في المقدمة، أمسك الرمن خائفاً، ومتماسكاً، كي لا أظهر خروفي، وكانوا يرددونك خلفي.. وكنت ترتجفين من خوف ودهشة ورغبة في المغامرة.. وتتمسكين بي.. ذراعاك كانتا تهمصران سدى، وسدىك ملتصق بظهري، وكان على أن أوعز للحمار كي يمضي، ثم كان يمضي بطأنا، وديها، مستجيباً لحوقه الغريزي.. وكنا نصل إلى الكروم.. وهأنت بعد ثلاثين سنة، سدوى بك سيارة إلى واحد وثمانين كسراً في العظام، وإلى فقدان السمع..

الجدة التي في الصورة كانت لا تزال تسمع. أما الجدة التي كانت تحاول الآن رتق حواشي الحسيوة تحت قدمي فقد أعلنت مجدداً: إنها لا تسمعك!

إنما كان واضحاً أن أدنى الجدة الكبيرة في الصورة كانتا لتلتظان كل كلماتي.. ولحظة ماتت الجدة، ومددوها على الأرض في القاعة الكبيرة، رطوا فكها إلى أعلى رأسها بمنديل، قلت لأمي أريد أن أراها.. قالت الجدة: للصغار لا يسمح لهم بروية الميت.. قلت: أريد أن أقول لها شيئاً. قالت الجدة: الأموات لا

يسمعون .. ربما اقتلعت أُمي، ولهذا عبرت بي صفوف نساء يرتدين الأسود، فوقفت عند قدمي الجدة النالمة ... مددت يدي وأمسكت أصابعها، وهزتها منها .. قلت لها: يا جنتي .. أين الكنز الذي كنت ستدلوئي على مكانه؟ .. ويبدو أنها سمعني، إذ حركت أذننها بحركة راضية سريعة .. وكانت ستهم بقول شيء، إنما منعها المنديل المربوط بإحكام حول فكها. ويبدو أن جميع النساء الناديات في الغرفة رأين حركة الأذن حين ارتفعت، بدليل الصمت الذي خيم على المكان للحظات، ثم ما لبث أن انفجر على شكل عويل مستعصم. وقلت لها: تصرفين أن أول قصيدة شعر كتبتها، كانت لك، ولم أكن خجلاً من أن أُنسأ في يدك أمام الجميع. وإن كنت أعلم أنك، وقتذاك، كنت لا تزالين صغيرة على فهم الشعر .. سألتني عبيد: ما هذه؟ قلت لها: هذه قصيدة حب، كتبتها لوردة! فضحكت، ثم شاع في البلدة إنني أكتب أشعار حب لوردة .. وكانوا يسألوني: ألا تزال تكتب قصائد حب؟ فأجيب: نعم. ثم يسألون: لمن؟ فأجيب: لوردة .. لم أكن أرى ضرراً في هذا. وردة هي وديتي، وأنا أكتب قصائد حب لها .. ولم أكف عن الكتابة لك حتى بعدما جئت لأركب المروج في بيدركم أمسك أبوك المذرة، مبلعا بمسك حارس القلعة رجمه، وسألني: هل ما زلت تكتب أشعاراً يا لوردة؟ .. قلت، وأنا أقبس طول المذرة: ما زلت! .. سأل: وتهديها لوردة؟ قلت: أمدها لوردة .. فرجع المذرة، وعبر شريقاً مني وقال: كُفْ

عن هذه الودعات .. أنت كبرت .. ووردة كبرت ...

لاحظتها اكتشفت أنك كبرت .. ثمة برعمان نبتا تحت صدر الفستان، وكانت وجداك تتمرران حين أدعرك للتمساق إلى قمة كومة الحصيد، وتندرج منها، ملغنين ماءً إلى الأرض.

وبقيت أكتب لك القصائد .. ومرة سألتني، وكنا في حفل عرس لقريب مشترك: أما زلت تكتب للقصائد؟ أجبتك: ما زلت! بقي بضعة مجالين في هذا العالم، وأنا واحد منهم .. قلت: لكلك لم تنشر أي ديوان. أجبتك: لأن القصائد مكتوبة لك، وليست لأي إنسان آخر. إن أحببت قرائتها عليك في وقت تجدده مناسباً ... وكان زوجك يقف إلى جانبك، فضحك، ولمنز كروب الشراب في يده نتيجة ضحكك .. ربما تذكر أنه حين خطبك قالوا له ثمة ولد يحب وردة، ويكتب لها القصائد، والأم لا يدعو حب مرافق .. والولد، الذي هو أنا، كان يكبرك بأربعة أعوام وأما أنت فكنت تستعدين للخطبة ..

اتجهت الجدة إلى الباب الخشبي المفتوح حتى نهايته، وتناولت من خلف إحدى الضفتين مقشة، وراحت تنكس بها الجزء العاري من أرض الغرفة، مذيخة كمية من القبار، فأخذت وردة تمرك جفنيها وشفتيها، وكان واضعاً أن الجدة تريد طردني، ورحلت ألوح بيدي أمام وجه وردة في محاولة لطرد القبار عن الراقصة. وبدا أن وردة لا تريدني أن

أغادر .. هل يضايك حديثي؟ .. أرايت. حديثي لا يضايقها.

قالت الجدة: يضايقتي أنا .. أما هي فلا تسمعك، لأنها لا تسمع. أنت تحدث منذ ثلاث ساعات عن أمور لم تحدث.

كيف لم تحدث، قلت لوردة .. لقد كبرت أنا الآخر، وصار علي أن أخفي قصائدي لك عن الناس. وأن أغلظ غياب الجميع صباح الأحد لأضعك، وأقبلك، هنا، مرة عند هذا الباب، ومرة خلف ستارة الكتبية .. ومرة في غرفة المدونة مستندتين إلى كيس حنطة .. وأنت تتصنعين الرفض، ثم لا تهربين من بين يدي .. كنت دافئة، وأنا كنت أرتجف من البرد .. نافسة على الدوام .. وكنت أشعل فجاة، وأذهب مال الثور وقال لي أبوك وهو يجلس على مقعد قصير تحت شمس شتائية، ويلف سيجارة بين أصابعه: أما زلت تكتب الشعر يا ولدة! .. قلت له: ما زلت .. قال: عجائب .. فباز أبوك مرقع، وأنت تكتب الشعر! .. كان يرتدي قباز يوم الأحد، وينظر حول موعد القداس الإلهي، قلت له: أنت أيضاً ترتدي قباز مرقعاً حين تنهب إلى الحقل ..

أوقف لسانه أمام ورقة السجارة، ونظر إلى اللحظات، كأنما كان يبحث عن رد. ثم قال: لكن أنا ليس عندي أولاد يكتبون الشعر! ..

ويبدو أن الجدة استسلمت أخيراً، إذ أسدت ظهرها إلى متلفه الباب المفتوح. وراحت تنكس بسلاسة واحدة خيطاتها

بيضاء، محولة إياها إلى منديل أبيض.

قالت: المدارس لم تعلمكم سوى الشرثرة ومن أجل هذه الشرثرة مات أبوك.. وجاء الدور على أمك لتعمل في الأرض وتطعمك وتطعم إخوتك.. حضراتكم تريدون شهادات.. حتى ماتت هي الأخرى من الشقاء..

.. ماتت من لدغة ثعبان في كاحلها عندما كانت في حقل البطاطا.. حينذاك جاء المصمن الكبير إلى المدرسة. مدرستي، وكنت في جنازة الأم. ومدرستك أيضاً... ورأك.. اقرب منك، وسألك: ما اسمك يا شاطرة؟..

بعدها انتهت أيام الولدنة.. وأبوك، لأن ليس لديه أولاد يكتبون الشعر صارت تصطب في أمام بيته سيارات عريضة وينزل منها رجال عريضون، ونساء عريضات..

- هل تذكر العريس؟ سألت للجدة وهي تحاول التطلع من فوق إطار النظارة.. ألبسها ثلاثة كيلوات ذهب.

- لم أحضره..

- طبعاً لم تحضره.. كنت تبكى، وتسمح مخطئك بكلمك..

وقتها كنت أقدم أرواقي إلى الجامعة..

- لكلك كنت تسمع بالعز الذي صارت فيه.

كنت أسمع بأوردة.. ورودة في القصر الثشوي.. ورودة في القصر الصيفي. ورودة في باريس. ورودة لم تتجلب. المحسن الكبير زير نساء، لكنه عقيم.. تبرع ببناء قاعة إضافية لمدرسة الصبيان، وقاعة إضافية لمدرسة البنات، قال، قاعتي مسرح ومكتبة، لأن حضرتي يرى في المسرح والكاتب حضارة.. ثم اتضح أن وراء هذه الحضارة صفقة استعجار. أسمنت وحديد لبيعها في السوق السوداء. رجل صفقات. ما إن رأيك حتى قال: ما اسمك يا شاطرة.. وبعد دقائق عرف منك كل شيء. وبعد ساعة كان يحكي عن رغبته بالأزواج منك.. وبعد أربع وعشرين ساعة خطبك.. شيء وشبهه النمام.. قلت لك بأوردة هذه صفقة. فواسيتي: لا تزعل.. فلباز أبي ليوم الأحد بدأ يتهرا، واليوم هذه السنة أكله الصقيع، والبقرة لم تعد تصلح إلا للذبح..

- أنت تسبب لها الألم.. صرخت للجدة..

قلت: لكنها لا تسمعي. تأملت ثلاثين سنة بأوردة.. تأملت عليك. أما أمي فقد حولته إلى كلمات لا يسمعا أحد.

كانت السيارة مسرعة.. ٢٠٠ مائة وستون.. خرجت شاحنة من طريق

فسرعى.. ثم.. اللعنة على الأبواب والشبابيك.. كانت مقفلة بقلل مركزي.. من أحدث الأنواع.. من حسن حظك إنهم استطاعوا كسر الدوافذ وإخراجك.. وما أنت ترقددين، وفيك واحد وثمانون كسراً عظيماً، تستغرق ست سنوات للجير.

وهو؟.. أين هو الآن؟.. يعقد صفقات الرابحة دائماً؟.. يتبرع لبناء مدارس، ويبدل محطيات غرفه؟.. وأنت، مرمية هنا تعانين من..

- أحكى لها شيئاً يواسيها. قالت للجدة.. لو أتركها ترقد بسلام..

أحكى لك شيئاً يواسيك؟..

أخرجت من محفظتي دفاتر الأشعار.. وبدأت أتلو، منذ للقصيدة الأولى التي غدت ساذجة ومضحكة الآن.. ثلاثون سنة من القصائد مكتوبة لكي أقرأها لك..

نامت الجدة على صوت القصائد.. نأماً حين بدأت قصائد الألم.. كانت أذنا الجدة التي في الصورة تستمعان برهافة. ومع ذلك قررت أن أتوقف عدد الدفتر الحادي والسبعين..

لحظتها همست ورودة: تابع.. أرجوك. ■

قصص

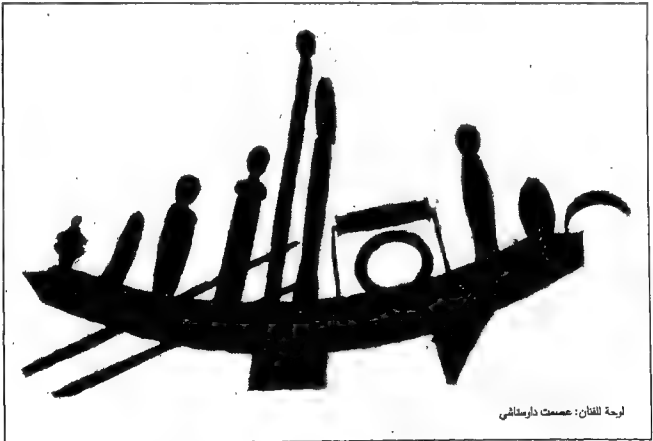
الشراع

ممدوح عزام

برحت تهذبى، منذ عشرين عاماً، أبهى
اللعبة، وأصغى إلى كلماتك الهادئة،
الواثقة، الراضية، عند مفترق أسطى
الحائرة . تقولين «نسيبى!» أو تقولين
«إرادة الله، ياما» .
«طيب ليش؟»

تترفين؟ لقد بدأ الأمرلى وأنا صغير،
مثل لغز غامض خرب، أحوم حوله، لا
أصدق، أعوض فيه، ولا أرى شيئاً،
وأعزو الأمر فى أحوال حسنة إلى حالة
مؤقتة، لن تلبث حتى تختفى، وتزول،
مطلماً يزول كابوس. لكنك كنت دائماً
تضميننى فى أرجوحة الشكوك التى ما

ق منذ عشرين سنة رأيتك هكذا،
تقمنين، هنا فى المكان الذى
يسعى معظم البشر للابتعاد عنه، أمامنا
كلنا، موحية أنك لا تسأمين، لا تملين من
المشى فى الطريق الوعرة الشائكة التى
وجدت نفسك فيها .



لوحة للفنان: عصمت داروسافى

«يمكن بجيلى السابق عملت شى

ذنب،

وما بتعرفيه؟»

«كيف بدى أعرفه،

بس الله بيعرفه؟»

«بس الله، وما بينساه،

فأسأل ربي، لم يا ربي؟ ما المعصية
اللى ارتكبتها حتى تفعل بها هذا؟

وأخيل ما للذى يمكن أن تفعله امرأة
كى يعاقبها الله؟

ربما لاحقت بضعة أطفال بالمصا
لتعلمهم عن اللعب خلف الدار، أو لأنهم
كسروا أغصان شجرة اللين الكبيرة، أو
كذبتي على أبيك، وسبحتى فى بركة
الزرقاء، مظلمة كنت أفعل.

أبوك قال لك إن السباحة للصبيان،
ولكنك ذهبت مع بضعة فتيات إلى هناك
وسبحت، ولم يثب بكن أحد، أو هل
دعست مرة قطعة من الخبز؟ أو سببت
عصا؟ هل دخلت المجلس ولم تخلعى
نعليك؟ أو ما قلت بسم الله؟ هذا ما
استطعت تجميعه لك من الذنوب
والمعاصى. فهل يكتفيك؟

ثم إن لفسداً آخر قد اندس بين
أعطائى. ما سر هذه القوة التى كنت
تواجهين بها ما أصابك؟ هنا كان بهاء
حياتى. ورق الثمار. نأقرى الغرائب الذى
ملأتى بصليبه، وقد تركت لى دائماً
فرصة كى أرفع يبارق الخيال، وأسافر
فى سهوب الأفكار المعشبة، فأعود

محمداً بدهشة الاكتشاف للفواحة. خذى
صوتك مثلاً: لا يدرى أحد متى تنقبن،
غور أننى، كنت، عندما أسمع ترانيمك،
العجيبة المنبعثة فى فناء الدار، أو من
إحدى الغرف، وأنت ترتبين البيت، أو
تطمعين أخى، أفق بلا حراك، وفى
اللحظة التى ينتشر فيها غناؤك، فيملأ
أركان المكان بشيده. يراق شعاع
غامض ألقى، بضاء سراج يجارب نواحي
دعنا، أنا، وزرود الجورى، وزهر المثلور.
وكنت تنقبن لكل وقت. فأغاني الحسون
للسباح، ومراويل الحصاد عند الظهيرة،
بعقبها صوت القلولة الشبيه بالثاى. ثم
تجمعين أصواتك كلها فى السماء،
وتلهبين كالدار حطب نفوسنا، خذى
تفكيرى الذى يشغل بك، منذ دعوتك
أول مرة؟ لا أذكر متى. فسلواتى الأولى
تغوص فى رمال الأحلام، وأبدو كأننى
لا أعرف فى طفولتى سوى لعبى،
وأترابى، وبنت صغيرة اسمها خضراء.

لكننى بعد ذلك دهوتك، عندما بدأ
زمن جديد، يهز بخوف عصى، لآلئى
يتزايد، وحين رأيت إلى جسدك الضامر
الذى كصاق قمع، ووجهك المبل بالأم ما
تبسرح ولا تزول. يديك المتأكلتين
كأغصان الخريف، وبممالك المتواصل
ذى الأنثى الجارح. خفت عليك كثيراً.
سفقتى، وقد حاولت أن أزيد مواساتى،
فقلت إنك كنت فى سبائك الغابر جميلة
كقلب النهار فدهشت، أنهلتى للتشبيه،
وأضمتك ذلك اليوم. ثم كل السرقات
الكثيرة التى توالى، وأنا أحاول أنفraz
الصفات من اللغة، والخضرة، وزرقه

السماء، والجبال اللاتية، كى أكون صورة
لصبية مثل قلب النهار. صرت أراك فى
التجوال الملون لخيالى هكذا: «رشيقة
برأسى مرتفع كراس غزال، وخدين
موردين، وأكتاف ريانة، وعافية ففاحة،
وعود فريس، ثم إذا رسمتك بالأخضر،
كنت مثل ورقة. وإذا لونت حواسى
الصورة صرت ملاكاً مالئاً مدى شامساً
من الغيم». خذى دهشتى، وأنا أراك
باقية! وقد كان يقينى يربى بأن جسدك
الضعيف لن يصمد حتى الشتاء القادم.
أو أرى أنك سوف تفادين هذا الصيف،
ذاك الخريف. ولكنك فى كل مرة كنت
تلهضين من السمائك المشمسة،
والفضاءات المتصدعة، تنقبن، وقد
انسدل عليك رداء الموت، وتستمرين.
لماذا؟ كيف يحدث أنك وقد لوحت لنا
تلويحة الرءاع، قد عدت توفدين نار
البقاء؟ من أين أتوك هذا التشبه
بالحياة؟ أقول أنك تتحدين، أو تحقرين
هذا الضمائر الرابض عند شبائك، أو
تقتنيه درساً فيما هو جدير ببنى الإنسان،
أو أنك تحبيننا، وأنا وأخى وأختى والفرقة
للاصغيرة) تبصرين زوارقنا النائمة فى
الدجة، تعصف بها الريح، ويجول بها
المرج، فتظلمين. فمن أين جئت بهذا
التحدى؟ تجيبين: «إرادة الله، يمكن بريد
يكتفى؟»، «ببطوك»، كنت أسأله، كل
مرة، لم اخترت يا ربي أمى وحدها من
بين الأمهات؟ ثم أجعل من نفسى حين
أسمعت تهمسين «لا يا أمى، الله لا يبلى
مخلوق بها المرض، ثم إذا حدثتلى
خالىنى عن يومك الأول وقفت هناك

فاغرا دهنلى وعجبى: ذات فجر، بدأت الآلام الغريبة تكلل أصابع يديك. شيء ما يشبه التتميل أولاً، ثم وخز كوخز الإبر وديبيب كمشى المقارب، وطعناات خناجر، أخذت تزداد وتقوى، لم تصدقنى ما يحدث، فحاولت تكذيب الألم الخارج، قرصت يديك، مرة أو مرتين. لكلك ما شعرت بأى إحساس. قمت، مشيت. تصركت ببطء، بسرعة. عدت إلى الفراش. فلدت يديك تحت جسدك، ثم حاولت النوم. من ذلك الرجل الذى لا تعرفه، وقد وقف على ناصية دريك أمام تلة صغيرة، بلا حراك، مثل جذع ميت؟ حاولت تجاوزه فى عتمة غسقية غامقة، فمد طريقك بكمة الذى غضى عينيك، وأخلق بوابديهما. صرخت: هل صرخت فى الحلم؟ ممكن، لأنك لم تسمعى صوتك، ولم ترى نجدة. واهلزت روحك. وقد فطنت للألم الذى أمضى الآن مثل جبل وعر. لا شكل، لا لون لا طعم سوى مذاق المرارة والأوجاع، ونهضت مذعورة، وقد رأيت شعاع الشمس يلاحق فى شقوق الشباك الخشبي، مؤكدا عظم اللججعة التى حلت بك. لمست أول ثوب صادق، ثم اندفعت طائرة إلى الخارج، لتسرى فى اللحظة ذاتها جدتى التى كادت تجن: «شوى زعقت مرعوية مارحت للبير؟»

ارتجفت، وتصلب قلبك فجأة، وأنت تفكرين أن تشرحى لها حال يديك العجيب، لكن نظراتها الحجرية، ووجهها الشاحب المتخشب، وإعدام الرحمة فى سؤلها الساخط، أنسوك فكرتك، ورغبتك،

ووضعا بينك، وبينها حائطا من الكتمان، لن يتهدم أبدا.

«رايحة» قلت فكأنها لم تسمع، وكأن روحها، قد امتلأت بهباب أسود لا يضل، إذ نفرت: «شوكمان؟ لايسة فسمان مزهر؟».

كان ترقباً عجيباً، لم تجيبى، وقد لاحظت، وقلبك يبيض كقلب حمامة، أنك قد لمست فسانك الشجرى الرافض الذى كنت خبأته بعد موت أبى. تذكرى كيف غادرت البيت نحو البئر، وقد استوطنت فيك الأجيال؟ تذكرى كيف اهضبت بمصباح الأمل الذى أوركى؟. تذكرى أنك سرت فى الصباح الأول، دون أن ترى طريقك لا، ولا للنساء العائدات من الورد، ألم ترى طابورهن الرافق أمام البئر؟ لم تشاهدى عيونهن. وكانت مليحة بالدهشة وهن يرينك متأخرة لأول مرة فى العمر. وصلت، كما لو كنت تأنين للمرة العاشرة فى اليوم نفسه، وقت يهرج انتزعته، من روحك الصريعة، لتزاعا: «أنى جيت؟».

تلك هى وفنكك التى ملحتك شكل شجرة. والوحيد الذى فهم أحويكك، هو أبو إسماعيل، حامل مفاتيح البئر المعجوز، الذى قال للنساء، بعد أن غادرت تحصيلن منكك الملىء بالمام: «سمان، بدحا موت، فصحكن من كلماته، لكنه هرأسه فى وقار العراف، وقمك: «شوفوها».

ثلاث مرات، تصفرت قدمكك بالجارحة، وفى بعد حاكورة على، طار المثلث عن كتبك، ثم اندلق ماوه، حاولت

إمسأكه، فأنى عن يديك المخدرتين العاجزتين، وتحطم فوق الأحجار اللاتكة، ما اللصفت ولا نظرت وراءك، لأهات الذعر تطلقها السماء، ما انتظرت، عدت إلى الدار، وقذفت بالمثلث المدمر، ثم رجعت إلى البئر بمثل جديد!

كان ما حدث كان مزاحاً لا تشوبه وحشة أو رعشة. وقلت فى دورك، وضحكك، وقلت «وقت» فانفجر حشد النساء فى هرج، وضحك خارقيهن، مليكين بالشرثرة، والناكات، وحكايات العثرات، والسطوط. فيما تجهم وجه أبى إسماعيل، فامتلاً بالفضون، وهمس لك حين وصلت إلى باب البئر:

«أنى عرفت أنك بدك تقمى»

نظرت إليه، فأريت وجهه اللبوى الواجم المزمل بلحية ناصعة، وأجبت بحزن: «وأنى كمان»

كيف قاومت إذن؟

ليس سهلا على معرفة ذلك، فهذا السر للعجيب يخبئه الناس دائماً فى وهاد عميقة من التليل الطائر فى غابة شائكة لا تطل. فأين خبأت نأوك عن الموت؟ كيف أبعدته؟ قولى لى! من إيمانك بالحياة بعد الموت؟ ربما، فما زلت تقولين إننا فى كل جيل تكفر عن ذنوب جيل سابق، أو نذاب على عذاب تلقيناه، فصبرنا. أم من مرأى المعجوز أبى إسماعيل، وهو يهوى ميكا فى قاع البئر.

هل كان نائماً، أم غافلاً، أم نائماً؟ لا أحد يدري، غير أنه حين تعثر فجأة

بالحجر الطحلي الزلق أمام باب البئر، وهوى نحو القاع، صاح «لا، لا، لا، طوية كالمطر، تمسك بالحجارة، ببقايا أخشاب حتيقة، تهاوت وزاده بالملم المهنري، بالأعشاب اللدابة على الجدران، وهو يصرخ لا، حتى انتهى فى القاع.

حين عدت كنت مفتونة بهذا الموت الضاحك كعريس، وقد أدخلت عليه ألف تعديل كي تجدى لنفسك تفسيراً لذلك الصورت العميق الغريب القادم من فضاء شامع، يستحث فيك قوة شامسة وسحرية رأيتها فى الديدن الهرميين وهما تتشبانان بكل شيء، وسمعتها فى صرخة ألا العجيبة، وفى موسيقى الصمت الهش للرخى، المستسلم الذى أعقب ذلك كله. أمن هذا؟ أم من مראى الأعصاب وهم يتقاسمون كالماسيح وريثنا الصغيرة التى خلفها أبى؟ هل تلذذتهم؟ لقد فعلت أنبيكين؟ لقد بكيت، هل ترحلين؟ لقد وقفت على حافة الهاوية التى رأيت أننا قد نندفع إليها وناديت لا!! «إلى أصفى لتلك اللا التى تتردد فى القاع العميق لوديان روى مثل ناقوس، صرخت: لا ثم أضأت مصابيح زرقاء، ورحلت إلى حنكة الليل وقلت: نورا! فماذا رأيت؟ صبايحك وأنت تقطين السدائل وراء الحصادين، مثل طائر. وجهك وأنت تشرقن، حين استطعت أن تشتري لنا، ثوباً من بالة أبى اسكندر. (لن أنسى رائحة اللغاثلين فى بنطولنى الرمادى ذى الجيوب الأربعة، ولا لون الأزهار فى فستان أختى الذى غطى ركبتيها، ثم تلك

البحلة الأنيقة التى تزين بها محمود). رأيت أصابعك وهى تنقط دماً، فقرطبتها، وتواصلن الخبز ضاحكة كالعيد. أذكر، وأذكر أيضاً أننى رأيت دمحين تملآن كل المساحة الواسعة التى استطعت أن أحقق منها، وأنا أسمك تكلين من وجع الأصابع التى ارتطمت بالصاج. فأصرع إليك:

«مش تخبزي ياما،

«ليش؟»

«هاى صاروا بيجيوا خبز»

«طيب ومين المصرى،

«فأقدم قائلًا مثل رجل أشغل. أنا أشغل»

فتجسمين كرجيف، وتقولين «تقبرنى!»

«أنا؟»، وأنظر إلى يدي الصغيرتين الراضعتين، فيهلكنى الهلع والخوف، ثم أتوجه إلى ربي وأقول «لا يا الله، علدها تبخرين شحري، بأصابعك، ونهمسين:

«لا تخاف، مش راح موت».

عرفت هذا، والله عرفته. ألا تذكرين يوم جاموا فجر ذلك اليوم الشتائى البارد؟ كنت أحببتهم أن أوراقي مخبأة فى غرفتنا. لست أدري أى مكان ذكرت، لم أشف أن أظل بعيداً عنك، ربي جف، وجعدنى ببس، وقبلى انكشف فى ظلام السجن، فاشتبهت البكاء على كتفك الناحيتين، وحين انعطفت السيارة بنا، ورأيت شبابيك غرفتنا. تذكرت أنك لا

تحبين اللدومع. تروين أن سمعت الموجع أقوى من شكواه. فقويت عزمى، وقلت: «لك يا مدازل، ثم رأيتك أمامى فجأة، تشربين الماء. وجهك يجلأ كدجم، شفاهك أوراق شجر، نغية مثل عاشقة، فقلت لهم (كانوا يبدشون غرفتك، التى طالما عجبت كيف تستطيع يدك المظلولتان الجريحتان أن ترتبها، بكل ذلك للجمال الألف مجنون): «يشلوه يشرب منه معى؟»، ثم سئلتنى كاساً وابسامة رضى. بعد هذا سألت:

«شو بذك ياما؟ قولوا لى!»

«وراق. وراق خياها ابك هرن»

«وراق؟ ما فى بغرفتنا ولا ورقة. مباحر خبزت عليهم. ما ظل عددى قصل، ولا جله وخبزت عليهم، وهى الخبز... بلاكولوا؟ فأخطف أحدهم رغيص الخبز الذى قدمته لهم، ثم نفعه، ورماه.. علدها، صرفت يا أمى، فقد وفقت كالمرجة، ثم دفقت صدره بقبضتك وقلت: «أنى قلت لك ياما. ولمعميتك خبز، وأنت خزقت الرغيص؟»

ألا تذكرين؟

سئرونى لى يا شرعى، كيف أمصيت ذاك النهار؟ كيف جمعت أشياءنا ثم رتبناها أو غسلناها، ثم تروين لى، كيف رتقت حزنك أوليك؟ كيف دلويت آلامك الطافحات.

هل تفعلين؟ متى تفعلين؟ فما أنذا، حين جلت، كنت ممثلة برغبة فى عناقك، أو فى أن أصنع رأسى المتعبة

فانتظرت نومنا، وهداة الليل، واختفاء البروق، ولفتاح الطريق الإلهية الصاعدة، ثم رحت. فلما جاء الطبيب في الصباح (كنا نرى أنك لا تزالين موجودة) فحص جسديكِ، وراقب عينيكِ، وقلب اليمين والساقين، ثم نهض حزينا، وطأأنا رأسه.

تعرّفين ماذا قال لي؟ كان صوته مبجوحاً وحالراً، وهمس: «عجيب، كيف ظلت؟ لازم تكون راحت من عشرين سنة. ■

امتألت غرفتنا ببكاء أختي الذايم. حتى إذا استيقظت، مسدت شعرها، وغفيت لها موالاً من مقام الصبا، ثم حدثتنا عن شيطانات محمود، وذكرتنا بأبي، بعدها، قلت لي: «ها لشنا بارد. دفي أخوتك»، ثم لوحنا لنا وتمتمت «أني رايحه».

«لا تروحي»، صرخنا جميعاً، فابتسمت، وبقيت ساهرة بيننا كالقمر، حتى ظننا أن الصوت (هذا الذي كنت تطردينه بالعصا كل مرة) قد رحل.

على ركبتيكِ كي تغني لي. فماذا وجدت؟ كنت نائمة، لكنك قمت لملاقائي، نفدت ذلك دون أن تدري لي الفرصة كي ألاحظ ضعفك. تلاعبت قليلاً بجسدك، نلحتة قدرة لم تطل، فما مضت برهة حتى غارت قواك، تلاشت. واتكأت على «أعدني»، ثم نمت طويلاً، فاعتقدت أنك تنزهين على رصيف راحة مؤقت أو فكرت أنك تضحكين علينا، لا تعجبني هذه الكلمة، صدقيني!.





للبنان : عصمت دارويش

قصص

دفرن .. تفدان !

حسن م. يوسف

قاموس وسنارفت فحمل بالصحافة، صدر له
ثلاث مجموعات قصصفة:
«الرفف ففبان»، «قامة عفالفار عفالفرف»،
«الأسفة سففا».

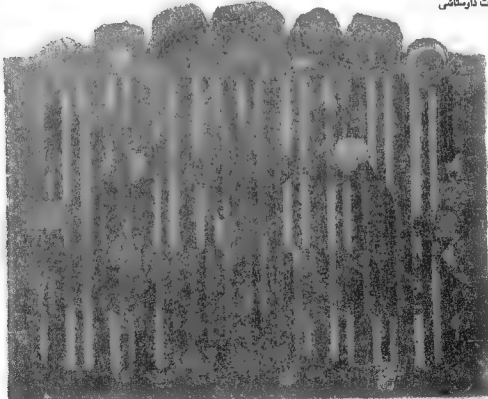
– «فرف فاففك وفافف هالفكف!
الفففان فرف فاففلاف! الفففان فرف!
أعفف بالفف! هفا كلام ملاففة كففار! ما
ففاففون المففقم الففار! سامعة فاففلاف
فففما! سامعة كلام الففك!»،

لمعت عففنا سفم مففوقعاف أن فمطر
فففما فافلا من الشفافم عفله وعفف اففها

عظام أففاده، فففر ففلفف فشفافم فففما
الفف فففل عفف فففه كالفمل! لفا فاففل
أن فففففففها، كفف فلفه وففف سففففل
أففاده. فوففا، كالفف عظام أففاده
فففه! لفا فظاھر بالفففب الشفففد، وفاف
فف ففه صفففقه مفففففاف فافف! لمافه ففف
الفواء كالفمل الفافف:

فقا
عففا سمعت فففما اففها الففر
مصففف فقول أن أصل الفففان
فرف لم فلفن أفاف وأفا المفافس وأفا الفف
فففف فف ففلافها، كفاففها، فف فففف ففها
عفف فففها وفففف مع أففارها. وفف
فففف هفا أمل سفم، رففف اففها مصففف،
الفف لا فافف لفزارفهم إلا عففا فففه

لرفة الفففان: صفمف فارملافف



وعلى المدارس وعلى علومها الكافرة،
لكن ظله قد خاب، إذ نظرت فهيمًا إليه
برود وقالت له بلهجة مؤذبة:

«عَمَّالٌ تفخرى على رفيقك يا
حرقوص الحصيد، يا مثنى! إى لكن يا
عمى، صدق المثل: أبوك بصل وأمك توم
فمن ابن رح تجيك الريحه الطيبة وأوجه
الشوم».

ضحك سليم ملئًا بهذه الشذوية، قال
متصنعا الانزعاج:

«أنا بعمرى ما افترت عليه! ما
سمعيه عمَّال يخلق بالكفر قدامك؟!»

«واين الكفر بكلام مصطفى يا ابن
عزيزة القرعة وعبود المعطر؟!»

استبشر سليم خيرا بهذه الشذوية، قال
متظاهرا بالانزعاج:

«ما سمعيه عمَّال يقول إنه أصل
الإنسان قرد؟!»

قالت فهيمًا:

«وما له القرد، بسلامتك؟ ما هو
خلقة الله مملك ومثله! أشهد بالله، إنه قرد
واحد بيسوى عشرة نسانين من شكله
وشكله!»

عندما حلق مصطفى فى وجه أمه
دهشًا، ثم ألقى خطابًا مجذ فيه مرفقها
المتفهم للنظرية الداروينية، معتبرًا ذلك
بمحابة انتصار للعلم، ودليل ساطع قاطع
على أنها ابنة أصل. غمز مصطفى سليم
فأمسك الآخر بطرف الخيط وقال
بحماس:

«على ما على! إنك كنتى فى الجويل
الماضى عالمة كبيرة مثل ماري كورى».

نقرت فهيمًا عندما سمعت كلمة
«كورى» صرخت فى وجه سليم بغضب
واستياء:

«مثل كورك يابزونك، يا أندبورى!
يا قليل الأدب! الله يلحن أبو الفصنك!
يا شرشوح يابو لسان زفر!»

حاول سليم أن يفهم فهيمًا أن ماري
كورى عالمة كبيرة ومشهورة فى الدنيا
كلها، لكنها لم تسكت إلا بعد أن غسلته
برابل من الشتائم المقدسة التى لم توفر
«كور» فى عائلته، لكن ذلك لم يشبع نهم
سليم لشتائم فهيمًا، وما أن خيم الهيجو
مجددًا حتى حدق سليم فى وجه رفيقه
مصطفى، ثم قال متظاهرا بالجدية
والاندھاش كما لو أنه قد اكتشف أمرًا
خطيرًا.

«تصرف! البياين إنه كلامك
مطبوط! إى بشرفى!»

التفت سليم إلى فهيمًا ثم مد يده إلى
أذن ابنها مصطفى وشدها إلى أعلى كمن
يقوم بتجربة فى الكيمياء! ثم قال:

«يخزى العين لأنه ما أطولها!
شوفى، شوفى! أكيد هالشى دليل على أنه
أصل الإنسان قرد! قال مصطفى غامزًا
سليم من طرف خفى:

«أنا مخول! يشبه خالى هانى
للخالق الناطق!»

لم تكن فهيمًا معجبة بابنها مصطفى،
لأنه، مثل أبيه، رجو مع نفسه، قاس مع
الآخرين وهو فوق ذلك فنَّاس فرس
لا يوفر أحداً، حتى أمه وأبوه! لذا شعرت
بالغضب عندما رأته يغمز سليم من
طرف خفى كما لو أنه يستخف بها، فما
كان منها إلا زمت شفتيها وقالت لابنها
محوصة عينها:

«أنا ما أعرف إذا كان أصل الناس
قرد، مثل عمَّال تقول، يا نطفه حرماه!
لكن أنا متأكدة، إنه أنت، وختوار النحس
أبوك! ما أصلكم قرد... أصلكم، أولاد
أفأى!»

لم يندش ابنها اسماع كلامها بقدر
دهشتها هي! فقد عاشت حياتها خائفة،
خاضعة، لها فم يأكل، لاقم يحكى!
وهاى فجأة بعد عشرين عامًا من
الخنوع والطاعة تشتم زوجها، أمام ابنها
ورفيقه!

كانت متأكدة أن ابنها الرخو النمام،
سوف ينقل الكلام لأبيه الذى لا يعرف
الرحمة، لذا توقعت أن يستغل الأب غياب
أولاده عن البيت عصر ذلك اليوم،
وينهال عليها ضربًا بنصاب الفأس،
فيطرحها فى الفراش لبعضة أيام، كما
فعل فى الماضى مرارًا.

مضى الوقت ثقيلًا، مليقًا بالهواجس،
وعندما رأت فهيمًا زوجها متجها نحوها
فى الموضع الذى توقعت فيه، أيقنت بدنو
عقابها. وغمغمت فى سرها: «جارك
الموت يا تارك الصلاة!»

كان وجهه شمعياً، مثلشجّ الصناعات، شديد الشحوب، وقد أصعها خولفها، في البداية، عن رؤية التغير الذي طرأ على هيكله، فانكشفت متظيرة ماسبيد منه. اندهشت عندما رأيته يتهاكك إلى جانبها على الكرسي، بدلا من أن يحضر نصاب الفأس من وراء الباب ويشبعها ضرباً كما دت. نظرت إليه بعينين متفحصتين، فلم تكد تتعرف فيه على مات حبهما قبل الذي أذاقها المرّ منذ أن مات حبهما قبل سنوات طويلة. كان سلوكه غريباً، لذا ظلت أن أمه التي تعيش في بيت أخيه قد أصابها شر. قالت له بجزع:

.. أمك بها شيء!!

هز رأسه بالثقي، مسبلاً عينيه، راخياً فكه، كاشفاً أسنانه الخشنة المسوّدة من فرط التدخين، مرهفاً سمعه كما لو أنه يحاول انتشال ذكرى مطمورة بالطين في أحضان روحه الضالكة بالأصباح والظلال.

.. مالك يا بن الحلال! إحك سيّحت ركبتي!

.. صغولك يا رب، العمر راح، كلّاك لارحنا ولاجينا!

في الفترة الأخيرة بدأت أحس أن يدك ما، تمند إلى جيوبى أثناء نومي أو أثناء غيابي عن البيت وتختلس ما أتركه فيها من نقود، وقد تأكدت من ذلك أول الباردة تماماً، فقد تركت في جزداني خمسمائة وخمسين ليرة، وعندما عدت، لم أجد في الجزدان سوى خمسين ليرة فقط، كنت متأكداً أن الفاعل هو إما

زوجتي، أو ابني مصطفى! ولأني لم أستطع أن أعرف، بشكل قطعي أيهما الفاعل، فقد وضعت في ذلك اليوم، خمسمئة ليرة أخرى في الجزدان على مرأى منهما كليهما، ثم خرجت، للعب الصنقة، كمادني عصر كل يوم. لكني بدلا من الذهاب للعب الصنقة في بيت محمود الشب، دت حول البيت بسرعة وعدت إليه خلسة، دخلت إلى الغرفة الوسطى، المعلقة، التي تستعمل كزريبة وكمخزن للتبن. وقفت خلف الباب الراسل بين الغرفتين، كأنك أنفاسي، منتظراً مجيء الحرامي، كي أفشّ على فيه!

مضت ربع ساعة وأنا أنتظر وراء الباب، وعندما يكتم تماماً من قدوم الحرامي، ومضت يدي إلى الباب أريد الخروج، سمعت وقع أقدام تقترب، وضعت عيني على ثقب المفتاح فرأيت ابني مصطفى يدخل إلى الغرفة الأخرى، على رموس أقدامه متلفكاً حوله. اتجه صوب الجاكيت المعلق بمسمار إلى الجدار. التفت إلى الخلف، ثم مد يده إلى جيب الجاكيت الداخلى وأخرج الجزدان.

سحب الباب بعزم متدفكاً نحو ابني المنهمك بأخراج الخمسمئة ليرة من الجزدان. بهت الولد عندما رأى، فوق في مكانه وقد شكّله المفاجأة. أطيقت بيدي على صدره، لففت قميصه على يدي وهزّته صارخاً:

.. ابن الكلب! علمكك بالمدارس حتى تصير حرامي!

دفعتي محاولاً التملص من قبضتي، فما كان مني إلا أن رفعت يدي وأهويت بها على خده.

صاح بي:

.. لا تضرب!

رفعت يدي أريد صفعه مجدداً فأطبق بيده على مصمى بلهجة مهددة:

.. قلت لك لا تضرب!

رفعت يدي فرقع يده!

حملك يارب! خمس وثلاثون سنة... كآنا لارحنا ولاجينا!

كان قميّز أبي معلقاً في المكان نفسه، وقد جئت كي أقفل الشيء نفسه، فاندفع أبني نحوى من الباب نفسه، وأمسكتي المسكة نفسه، وهزّني الهزة نفسه، وصفعني الصفعة نفسها، فصنحت به الكلمة نفسها: لا تضرب. وعندما حاول ضربي من جديد كما حاولت ضرب ابني، أطيقت بيدي على معصمه وصنحت في وجهه بالكلمات نفسها:

.. قلت لك لا تضرب!

وعندما رفع يده، رفعت يدي...!

حملك يا حليم! كآنا لارحنا ولاجينا!! هزت فنيهما زوجها وقد أفرعها شحوبه الشديد، ساحت فيه بلوعة:

.. احك يا بن الحلال! قطعت قلبي! إحك!

حملق إبراهيم في الفراغ وهو يزي تلك الذكرى تتبلى من أحضان ذاكرته

المليحة بالعلمى والأشباح والظلال.
ارتعشت شفته السفلى، وتشنج حنكه كما
لو أنه يختنق أو يوشك أن يهوى.

لم تكن فهيمًا قد رأيت زوجها فى مثل
هذه الحالة مطلقًا فأخذت تهزه من كتفيه
وقد انتابها الذعر:

— بسم الله الرحمن الرحيم! مالك يا
إبراهيم؟! إحك، قطعت قلبى!

ابتلع إبراهيم لعابه بصعوبة مائلة، ثم
نظر إلى زوجته وقد اخضلت عيناه
بالدموع. كان فى عينيه اعتذار وشيء

من الحنان القديم، انفجرت فهيمًا
بالبكاء:

— «أحك يا إبراهيم! قطعت قلبى!»

«حملك يا رب! النظرة نفسها، الحركة
نفسها، الصرخة نفسها، اليد نفسها!»،
غمغم إبراهيم بصوت مسموع:

— «والله لو ضربت أبى لكان
ضربنى!»

سألته فهيمًا بنهفة:

— «قصدا مين؟!»

هز رأسه بشروء، غمغم قائلًا:

— «هى حكاية قديمة! قديمة كثير، كثير!»
غمغمت فهيمًا بقلق:

— «ماعم أفهم عايلك! كأنك عم تمكى
بالتركى!»

هز رأسه بأسى، تنهد كمن يرى
عمره ممدًا خلفه، قال بلهجة متحسرة:

— «إنى لاتراخدينى يا أم مصطفى، أنا
طول عمرى كنت أحكى بالتركى!»، ثم
نهض متثاقلاً، وسار نحو بيت محمود
الشب حيث اعتاد أن يلعب المنقلة عصر
كل يوم! ■



قصص

ثلاث حكايات من بيته

غالية قباني

يقول كلامه هذا بانفعال رداً على
تأفف أو انزعاج يصدر عن أحبال صوت
طال استرخاؤها في ساعات الليل، ثم
يذل بهمة ديك بهي يضع درجات إلى
الحديقة المنخفضة قليلاً عن صحن الدار،
يزور أشجار الفسحق العجلى واللين
والرمان. يساعد طوله الفارع على

كان الجد ساعة العائلة في كل
الفصول، ينكشف بصوته الجهور الذي
يصير أحياناً عصاً تلط أجساداً استسلمت
للذة الرقاد الأخيرة.
- لن يزل أحد من فراشه قبل أن تقيس
الشمس نصف مساحة للحوش.

قأ عندما كان يقف في منتصف
الدار يقامته العائلية رافعاً رأسه
بانجاه شبابيك الغرف، وصيناه على
أصص الزرع الغافية فوق أطرافها، فإنه
كان يملك اليقين بأن النهار لن يطلع من
دون صيناه.



لوحة الفنان: عصمت دارمشتي

الوصول لأغلب الفصون والتمر، يزيل ما تبس، ويمسح ما تنسج. وفرح عند إطلالة أول ثمرة نضجت فيقطفها ويعود إلى الحوش، ليقيم من استيقظ بعضاً من طعمها الممزوج بندى الصباح وخشخشة تنفسه الصادرة عن ريو أصابه متأخراً.

أم ملير، يقولها منقمة وهو ينادى على الجدة العائدة إلى لذة الرقاد بعد صلاة الفجر.

نذاه إن يتكرر إيقاعه إلا نادراً بقية النهار. إذ ستطر حدة الصوت مع ارتفاع الشمس، فلا يسمع إلا نزعاً ملحاحاً في كل ما يطلب، يستعجل طعاماً طال مكوته على النار، أو يصفق بيديه إشارة لمصليين تأخروا في وضوئهم وقد وقف ينتظر على سجادة أن يؤمهم في الصلاة.

في مسامات الصوف كانت الصلاة الجماعية تتم في باحة الدار التي تتوسطها شجرة قوت تعملت وشمخت، واستطاعت جذورها حتى شكلت تشقفاً مرتفعاً في الأرض المنبطة. في تلك المسامات يخضع الهوام أمام ترتيب الجد لأيات قرآنية قصيرة وتوشك شجرة الثوت أن تسجد مع الجمع عندما يهيم بقامته للركوع.

اثنتان ما كان يصيح بهما ساعة الصلاة. للنساء، كي لا يجرح طبيعتهن الفسيولوجية المانعة للعبادة أحياناً، والخال الكبير الذي يتركه لقرامات أفستد دينه ولم تفسد أخلاقه كما كان يريد. مسترجعاً ظروف عزز أجبرته على اقتلاعه من المدرسة، كي يساعد في راب الصدع الذي تعرض له الدكان الصغير فتخلخلت

معيشة البيت. وهناك في معمل عتيد وصل كلام جديد لرأس الخال، لم يعرفه من قبل بيت بسيط، تذور جلّ قصائده حول لقمة العيش.

حتى كان يجد الوقت لقطع هذه اللغة الجديدة..

قالوهم يبدأ مبكر بين صنوج الآلات، وينتهي قرب المغرب حيث تبدأ وجبة الأكل الرئيسية ومراجعة دروس صف البكالوريا. وعندما يهيم ملهكاً، متعباً فوق كتابه، يقترب أحد الجدين ليؤمّل ما بين يديه، ويمد جسده المرشح لإنهائك آخر في النهار التالي. ثم يطفى الفانوس للذي يعمل على النقط بأنفاس أكثر حرقة من اللهب على الابن الأكبر المشعث ما بين كدّ وعشق. لسنوات طويلة استمر الجد يحضن حاجيات البيت من اللحم والخضار مبكراً، غير منتظر لحلحلة كمل أبنائه، أو تعاليمهم على حمل أغراض قد تفس ثياباً مكوية ونظيفة، لربما شوشت على إصجاب بنات أبوهاجوب، الجار الأرمني الذي اعتاد وعائلته الجلوس فوق مساحة فيء الصباح في الجهة المقابلة.

ينزل الجد رجعات من الطريق العام، ملهكاً، تقح أنفاسه للطالعة من رثة تعبته وقلب راح يصدر إنذاراته للجمد الفارع. يصبح أبوهاجوب محبباً بلقته العربية الموننة: «يسطيك العاقبة أبو ملير، لكن أبأ ملير لا يؤي لحظتها إلا على غفمة صوت، فيفهم جاره الأرمني من حركة شراشيب الطربوش الأحمر أن الجد يريد له التحية، قبل أن يحمل الأغراض مرة

أخرى ويقترب من الباب الحديدي الأسود ذي الحبوب النافرة، يدفعه بأقصى ما تملكه قدمه المنخمة في تلك اللحظة.

صوت الباب يتوجه كصفارة إنذار إلى الجدة التي تسرع كدجاجة فزعاء لاستقبال سيد البيت بتعليقاتها الدالمة عن فريحه هو وأمه بولادة الذكور وما هو يتصرف كما لو أن خلفته جميعها من البنات.

٢-

لم يتوقع أي من الجدين أن تأتي أخطر المشاكل من الابن الأكبر ملير الأخن، والأكثر خلقاً وطيبة.

بدأ الأمر عندما طرّق الباب بشدة من قبل مجهولين. تتذكر الجدة المرة الأولى تماماً. كانت قد أنهت صلاة الفجر مع الجد وسبقها إلى النوم عندما انطلقت طرقات سريعة على الباب وسألها صوت غريب وكريه عن أبنها.

كانوا كثرًا ومسلمين. انتشروا في أنحاء البيت، يقبلون الفرش، ويخرجون الأرباب والكتب، ويفزعون أهل الدار. اتجلى غموض الحادثة في اليوم التالي. الابن الأكبر ملحق سياسياً. والبلاد كرة لعب تتناولها أقدام العسكريين بين انقلاب وأخر.

صارت الزيارات الليلية ملقمة بتكرار أكثر من مرة في الشهر، مع تفنّن في الاقتحام. يتكرر التفنن مع ذات السؤال الموجه إلى عيون أبنائها النوم، وأرواح

أظنها الفزع. لم يكذب واحد منهم عندما أنكر معرفته بكانه.

كان أجداد الخفي والاختفاء، وسيظل هكذا لسنوات طويلة. أسئلة كثيرة ظلت عالقة في حلق الأهل تخشى الخروج فيؤكد السر. والمرات القليلة التي تسمح بمشاهدة الابن كانت من السرعة والاختصار، بما لا يتيح شرحاً أو تفسيراً.

وقت بالكاد يكفي لضمة الصدر وسماح لهاث القلق، عيونهم الزائفة خوفاً وحبا سألت عينيها الثابتين اللواتي، فما انعكس فيهما غير بريق يصدر عن مخيم بفكرة.

ومرة مرة تحولت الحيرة إلى كلام منطوق، واضح ومباشر، ألقاه الجد في وجه ابنه حين التفتا خلسة:

يقول الناس إنكم كفرة. وإنكم ضد الوحدة مع مصر... هل هذا صحيح يا ابني...

سقط السؤال الصريح على صدر الابن كأنه كيس رمل ثقيل. كيف يلخص للآب البسيط محاضر جلسات ونقاشات للتمهت أياها وإياي طوال... وهل يمكن أن يقرب ما بين مسارى حياة لا يتشابهان فيها غير الصدق مع النفس.

نعم الصدق... هل تصدقنى يا أبى،... أخرج الجملة التي كان يبحث عنها في داخله كي تكون أرضية مشتركة صالحة للحديث بين أب يطلق المسلمات ويعيد إلقاءها على من حوله، وشاب من صلبه يسمى للتخوير في كل شيء.

تصدقنى يا أبى،... كرر السؤال بقول يقارب للنمى.

لم تكذب على مرة.

عندما قالها استحضر في قلبه ابنه الذى يعرفه فاطمان وما عاد يهم أن يسمع بقية الإجابة التي ستجبهه تحصيل حاصل. لكنه سمعه يقول:

نحن ضد الظلم. هل تكون أنت معه لو تم باسم الله أو باسم الوحدة. أو باسم أى معنى جميل آخر!..

مسحت العبارة حيات العرق على جبين الأب، خف احتقان وجهه المحمر، وعاد الحاجبان المنعقدان إلى استطلعتهما للمرتاحة.

تغيرات كثيرة طرأت على الأسرة في منتصف الستينات، إلا أنها ظلت هامشية لا تشوش على القضية الأساسية لزيارات الغرباء لم تتوقف، إنما تباعدت، تاركاً خلفها شبحاً يثير ذعراً خفياً في قلوب الأهل والمعارف إن صدف والتفتوا بالخال أو سمعوا بعض أخباره مثل زواجه وانتقاله إلى بيروت، وتحول من رجل ملاحق إلى أسرة ملاحقة.

- ٣ -

إنها الأخبار التي ستظل الأكثر طغياناً على تفاصيل حياة أفراد البيت الكبير. ربما شوت عليها مرة حادثة تخص الجدة التي طرحت قراراً مفاجئاً وحازماً.

إنه قرارها الأول في حياة زوجية اقتربت من الأربعين عاماً. ستذهب إلى الحج هذا العام.

كان القرار واضحاً، تفوح منه رائحة التثبيت العنيد، والتحريض القادم من مكان بعيد. خمن الجد أن ابنه شجع أمه على هذه الخطوة عندما زارته في بيروت. فعادت تعمل معها بذرة التمرد. ولم يكن يرضى، فسنوات العشرة الطويلة وصمت كمدك، وهو يدارى غصة سعى لأن يغطيها في صدره.

أربعين سنة مرّت على زواجهما لم تنح لهما فيها فرصة الحج معاً. كانت المعوقات في البداية مادية. ثم جاءت تعذيرات الأطباء المشككة بصمود قلب متعب. إما إنهاك تستلزمه طقوس هذا الواجب الدينى. وها هي أم ملير تقر ذلك الارتباط مع حالته والسر بمفردها.

أيام قليلة وتكشفت معاناة عاشق وإهان. فجأة تعرّت جهامته وضلّت كبريائه، ففضحه غيابها القاسى أنه كان مستكداً في كل خيالاته إلى جسمها الضئيل يلحق به في كل أنصاف الدار. تلبى الطلبات وتستمع إلى نزقة الشرار كأنه الحاكم المطلق، وكأنها شعبه المنتسب.

يستنشق رائحة الفراغ خلف غيابها. لم يسمد منجنيق بيت يعج بالأحفاد وببعض من تبقى من أولاده. البيت موحش بدون أصداء كلماتها القليلة وهي تردّ النداء أو هي تلوح دعواتها في أعقاب كل صلاة.

عندما أخبرت الجدة أن أبا منير بكى شوقاً والنياحاً تمنعجت بشرة وجهها من مفاجأة العمر، وحسمت شكاً عاش في سُرّها طويلاً. رفيق العمر يحبها، بل فصحته رجفة روحه لحظة دخولها البيت. جلب لها كأس ماء لتدب ريقها وقلبها معاً. وحسّر إريق الشاي بنفسه ليرتشف بصحبها الهدوء مطروباً ساخن يدفع برودة بيت تسربت حرارته بغياب ريقه الكبيرة.

ما عاد صوت الجد يُسمع نزقاً ملحاحاً إلا نادراً. وبدلاً من ذلك ترددت في أنحاء البيت أصداً صوت منمّ يندندن أغاني عبدالوهاب والقنود الحلبية. ومن

طيات صوته تتسرب للسامع رسائل وله وسعادة جديدة قفزت فوق مشاكل العائلة الكثرية.

حال لم تطل طويلاً، إذ سقط بعدما للجد صريع قلبه الملهك من عطب مبكر وعشق متأخر.



تتفقد سنى عمرها الثمانين مستعيدة وجوها غابت لمختلف الأسباب.

تسترجع وقائع زمنها مع الجد. حبيب تعرف وجهة رحيله. قدر لاراد له.

التحت الكبرى رحلت إلى الخليج مع زوجها وتبعها أحد الأخوة. الذين غابوا في العائلة غيبهم الموت أو الغربة. حتى ابنة أبى هاجوب تصرف سر غيابها. رحلت مع شاب مسلم تزوجته. تلك تفسيراً لكل غياب إلا غيابه، ابنها البكر.

ليس لديها غير ما يتيحه خيالها اللاتب، أو ما يقرؤه خيال فتاحات الفال. مرة قالت لها واحدة:

أراه يجلس مهموماً في مكان ضيق ومعتّم، هو، والله أعلم، مكان عند الحكمة. ■



قصص

ياسا ففدوى

إبراهيم صموئيل

الجالس قربي حذاء النافذة . تكلفت
ابهامة وأنا أنظر إليه ، فلم يتكلف شيئاً
سوى أنه تابع يخاطبني بعينين
مكرانتين :

— أقسم لك بالله طق عقلي ! عشر
سنوات مثل اللبن والعسل ! ما قصرت
يوماً ولا قلت لا .. المي !

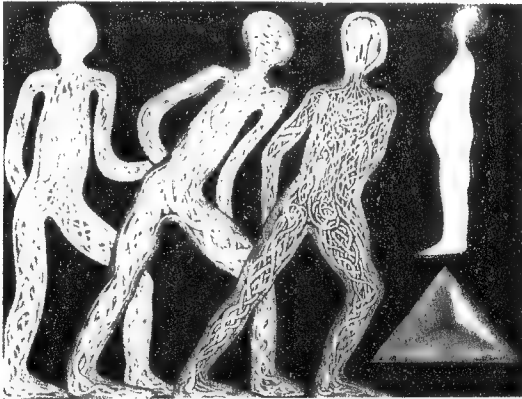
السفر .. ثم دلريت أكثر بالتطلع إلى
الطريق الذي مضى ، للتو ، بالاتجاه
الممكن للياص .

— شيء يجذب يا رجل .. !

داهمني الصوت المتهدج قبل أن
أدرك أنه يحثني . كان صوت الرجل

ف معاً ، تشويحة يده في فضاء
الياهن وصوت كالفحيح تتأ
منه .. جعلاني أظن أن للجالس إلى
جانبي مصاب بمس !

وجهه ، حين خطفته بخطرة عجلي ،
كان صامتاً عن لغم حاذرت انفجاره
بمطابقة رقم مقعدى مع رقم بطاقة



لوحة للفنان : عصمت دارمناشي

نهر يضرب ساقه بيده، يدفعها ثم يسحبها على امتداد الساق ويظهره بطنى ويستقيم قلت لأمسك الحديث:

.. خيرا إن شاء الله ..؟ يظهر...

غير أنه أدار وجهه نحو النافذة، فأثاني صوته كخيفا مرتدا من ارتطامه بالزجاج:

.. نعم.. صدقنا وأما أن اللدنيا غلاء.. يا ستى وغلاء مثل الكذب كما تقولين! طيب.. يعنى هذا يا فتوى...

الفتت نحرى، فأجفلنى اعتكار وجهه: .. يعنى إذا كانت الدنيا غلاء يا رجل.. المعنى! مصيبة! بالله عليك ليست مصيبة؟ هزئت رأسى أتم انتهاز فرصة.. لكلك تدقق:

.. أكان ينقصنا؟! ألا تكفى عيشة للزفت التى نعيش؟! أول بطن.. والثانى.. فى الثالث خلفت نوم. أربعة أولاد يلزمهم خرج مال! وأهم وأنا؟ صرنا سعة ثم.. أجرة البيت؟ قال بيت فقال! قل خم دجاج يا رجل ولا تخف! الأسيدى إحسبها ١٢٠٠ ليرة من الشركة و ٨٠٠ ليرة من محل أبى ماجد بعد الدوام. ماذا أعمل؟ أقطع نفسى؟! تصيدت فرصة سؤله لأسأله.

.. سيدى، الحال من بعضه. لكن.. لم يفتح لى مجال ولا سمعى ربما

.. يذلل البيت؟ نرعبه. الأولاد عرايا؟ ليسوا أحسن من الذى خلفهم! يلزمننا ألف غرض وغرض؟ صحيح.

ولكن نظل نلهم بالمقصص حتى يجبلنا الطيار. نعم. نظل نلهم بالمقصص، والا ماذا فعل؟! قال ماذا؟ حسان! يا أخى حسان معى بالشركة وشغل مئلى.. أى نعم. ولكن حسان يشغل بالتهريب إضافة على شغله بعد الدوام. يا عمى الله الركيل أنا لأعرف تهريب صوص ابن يورمين! لأسيدى.. ولا بيع الساعات وبناطيل الجينز! يا أخى سررقونى.. جررت وسررقونى. لا أنكر. حقها. ولم الكذب! صرنا على الحديد فعلا.. غير أن ما تفكر به من أنها..

اختلق بصوته قشيب وجهه فى الزجاج ثانية كأنه يحاول اختراقه حرت فيما يقول وفيما أقول. وجدتنى مأخوذاً الى مجهول كلامه.

حاولت أن أخمن فتهت أكثر. عدت أدلى مصيبة الفالامة بلهر منتظر. أرجعت ظهري ووكأت رأسى إلى مسد المقعد، ثم أخرجت سيجارة وقدمتها له:

.. بسيطة يا شيخ.. دخن عليها لتجلى.

باح مهدوداً:

.. والله لا يجلوها غير ريك يا رجل. تركت الشراب حتى أوفر وبعدتها تركت الدخان أيضاً. ماذا على أن أترك؟ حياتى! لا. أنا لا اتهمها. المخلوقة ست بيت ومديرة. يشهد الله إنها أحسن منى، أصلاً لولاها لجرجرتنا للكلاب، لكن الأولاد...

اقتحمت كلامه حتى لا أبقي مثل الاطرائش فى الزفة:

.. فعلا يظهر الأولاد هم..

.. وأنت قلتها. يرحم أمواتك. المشكلة إنه لا فى صدرها حليب ولا فى السوق.. ويا من ترى الأولاد يتكلمون بالمرض. طيب.. مشافى الحكومة ما فيها دواء.. أجب من بيت أبى؟! هذى حالنا. طوب هاتى ما عندك!.. أصطنى حلا!

فى تلك اللحظة، الحسر الهدوء من وجهه وفاضت ملامحه رعباً:

.. ماذا! قالت هذا حل؟! يا جماعة الخبز قالت هذا حل! يعنى إما أن تكون قد جلت.. أو أنتى جلت!

وراح يخبط بيده على ساقيه، فيما تعاضلت دمنشى وتفشى سؤالى المعلق على شفتى، وعلى غير توقع.. أطلق ضحكة صغاف مؤنورة كادت تيقن ظنى أن الرجل ممسوس.

.. صدقنى.. ليس ألعن من أن تكتم أوجاعك يا رجل خذنى الصمت وقتلى التمسك. مذ شهرين وأنا أعيش دنيا غير دنيا كأنما ما أخبرتنى به. ألقه على ألف وجه فيقتلبى مثل فروج على نار جهنم!

كنت جالساً أجمع وألحصر مصروف البيت لا علم ولا خبر.. يا غافلاً لك الله.. حتى جاعتلى تقول يا رضوان.. إلى متى؟ قلت: خيراً إن شاء الله يا فتوى؟. علمى علمك! قالت يا رضوان لا طويلة ولا قصيرة.. صمرنا شحاذة.. والأولاد يكبرون بين الموت والحياة.. والأغلاء ذبحنا. يطى باختصار أريد أن اشتغل.

مال نحوى فبدأ فى عينيه التماح
غرب موحى. همس كأنه لا يرانى:

- وما أدنى؟ فى البداية قلت لها:
والأولاد يا فدوى؟ قالت يدبرها الدبار.
قلت أساورها: سنى يدبرها... ولكن ما
ستشتغلين يا خانم بشهادة الكفاءة التى
معك؟؟ قالت: لن أشتغل بشهادتى.
عجيب! قلت وماذا إذن... بالفهلوية؟
قالت مكسورة كما لم أرها يوماً: لا يا
رضوان... سأشتغل. نعم سأشتغل.

شيخ الاصفرار وجهه، فاستلمت
مذهولاً، لم أنبس ولم حاول. تابع كأنه
فى غيبوبة:

- فى البداية لم أرد أن أفهم يا رجل.
لو فهمت ما تعنيه لجنلت. لكننا لم نترك
مجالاً. قالت: يا رضوان. أصرف أن
المرضوع مفاجئ لك وقاس عليك.. لكن
جوع الأولاد وعيشتنا قاسية أيضاً.. أردت
أن أخبرك حتى لا تقول لئنى أخويك.
قصمت ظهري يا رجل. صدقتى لو
فجعت بأولادى الأربعة لكان أسهل على.
لكنى قلت صبر نفسك يا رضوان.. خذ
واعط منها فى الكلام. فعلاً، رجعت أقول
وراحت تفسر. طوال الليل ونحن لم
نقطع عن الكلام واليكاه.. تقول أصابتنا
مصيبة!! حلت علينا كارثة!! والله لا
أدري!! غير أنه طلع الصبح وهى
تصننى وتبكى وأحضنها وأبكى. يعنى،

بلا طول سيرة، ما فى فائدة! بعدها،
للأمانة، فكرت كثيراً. قلت لنفسى أخبر
أهلها؟ لكن أهلها لا يعرفون بها أصلاً
لأنها أحببلى وهربت معي! أقول
لأصحابي؟ يعنى وماذا سيفعلون سوى
تتألق حكايتي! حتى طلاقها بلا طعم!
أين سأرمى أريسة أولاد؟ ومن أين لى
بمهر الثانية؟ وما أدرك كيف تكون؟ لا
أخفيك.. فكرت بقتلها! اللحظة فكرت ثم
صنحت من جنونى. ما ذنب الأولاد
لأرمى نفسى فى السجن وأرسمهم فى
للشارع؟ وما ذنبها لعمرت مظلومة.. أرى
نعم مظلومة.. لأنها، يشهد الله، كانت
معى طوال عشرين عاماً مثل ليرة الذهب.
ولولا إنها كذلك لما أخبرتكى أصلاً!

كان للزبد يرضى على فمه، فمسحه
بظاهر كفه.. فيما كنت أغور، ساكناً، فيما
يقول:

- كحمت الأمر. قلت غيمة صيف
وترا وعدت أحاول معها تخونينى يا
فدوى! قلت لا يا رضوان.. لا تغلط! لو
أحببت غيرك وعاشرتك دون علمك لكنت
خنتك فسلماً. لكنه ليس لى فى الدنيا
غيرك يا رضوان وأنت تعرف ذلك! أنا
أريد أن أشتغل للأكل يا رضوان. وعدنا
إلى نفس الحديث. هى لم تكف معي وأنا
لم يحللى عقتى. تصورا! قالت وماذا
نخسر يا رضوان؟ أغمض عيني وأتخذاك

معى.. هى ساعة. ونعيش بعدها مثل
الخلق والداس. يا ألى... مسكرتى
فكرتها. هدت حيلى. الله يلحن الفقر
وعيشته!..

كسر البكاء صوته فتجذر على زجاج
النافذة. حاولت أن أقول شيئاً. ظل لسانى
ملتصقاً بفمى. تلحنت .. فاجتذقت
أكثر.

كانت بيوت القسطل، الطينية تنزلق
على الزجاج، لحظة عاد صوته متهدجاً:

- أتخرف ماذا جرى بعد ذلك؟

انطلق لسانى لهوفاً:

- وماذا جرى!!

فرقع صوت معاون السائق فى فضاء
الباص:

- يا شباب.. النازل هنا يجعل..
الوقوف ملوح!

نهض رضوان وبعض الركاب.
اعترضته عيناى تسألانه، فتعلم بما لم
أفهمه وسط اللغط، وأسرع نازلاً..

اندفعت نحو النافذة، فرأيت يعنى
جوار راكب آخر، فيما يده تطوح يده
ويسره.. تدق على صدره.. ثم تشير إلى
رأسه فى حين اعتقلت الدهشة الراكب
الآخر كما بدا من خلف النافذة المغلقة
بأحكام. ■

المراجعات

حساب سلامة موسى مع التاريخ

١٣٤ حساب سلامة موسى مع التاريخ، غالى شكرى. ١٣٣ (١) سلامة موسى..
أبى وأبوه - (١٥) (٢) ملحمة عصر القلق - ١٥٩ (٣) الشرقاوى فى صحة سلامة
موسى - ١٦٧ (٤) أزمة الضمير العربى - ١٧٥ (٥) مع المسيح ذلك أفضل،
محمد محمد عبد الرزاق. ١٨٢ سلامة وعصر القلق، توفيق حنا. ١٨٦ نقد مفهوم
الواقعية عند سلامة موسى، عبد الرحمن أبو عوف. ١٩٢ سلامة موسى - الإنسانية
والتمرد، حزين عمر. ٢٠٠ سلامة موسى - أبانا الذى فى النادى، جورج البهجورى.

حساب سلامة موسى ...



غسانى شكري

(١)

قا ولد سلامة موسى فى الزقازيق محافظة الشرقية من أسرة المعلى، وهى إحدى العائلات القبطية التى نزحت أصولها البعيدة من الصعيد، وبالرغم من أن الأسرة تنتمى إلى الطبقة الوسطى الزراعية حيث كانت تملك عند أواخر القرن الماضى أكثر من مائة فدان من الأراضى الخصبة، إلا أن والد سلامة كان يشتغل رئيس تحريرات مديرية الشرقية، وهى وظيفة تقبى ما يسمى الآن بسكرتير عام للمحافظة. وإذا كان سلامة قد ولد عام ١٨٨٧ فإنه حصل على الشهادة الابتدائية ودخل المرحلة الثانوية عام ١٩٠٣ لأنه أمضى سنّى عمره الأولى فى أحد الكتاتيب حتى أصبحت هناك مدرسة ابتدائية فى الزقازيق، ثم انتقل بعدها إلى القاهرة حيث تلقى دراسته الثانوية فى مدرسة التوفيقية أولاً ثم فى المدرسة الخديوية. وفى هذه الفترة كان قد استطاع أن يقرأ فى العربية كل ما وقع تحت يده من أعمال رفاعة الطهطاوى والإمام محمد عبده وشيخى شمس الدين وقمر أنطون وأحمد لطفى السيد. وخاصة المترجمات التى قام بها معظم هؤلاء، وتحديدًا ما كانت تنشره مجلات الجامعة، والدلّال، و«المقتطف».

ونحن نستطيع من جملة ما كتبه سلامة عن نفسه وما كتبه الآخرون عنه أن نرصد الملامح الأولية لشخصيته الباكرا بأنه كان عزيزاً عن صداقة أقرانه لفراغ رعبوسهم مطرداً عن الكبار

لثورتهم، وأنه كان كارماً لأى ملحق عملى فى الحياة. ومن ثم كان شغفه بالقراءة إلى أبعد مدى فهى تتيح له الانفراد باللفظ وإشباع ميل جارف إلى المعرفة. وتساعد على تأمل الأحوال المحيطة به من قديم وعادات وتقاليد البيئة الاجتماعية، وخاصة أحوال الفلاحين الذين يسمون فى أرض الأسرة. وكان «البطل» فى خياله الفصحى هو أحمد عرابى، بينما كان «الأمل» الذى يداعب أصدانه هو مصطفى كامل. وقد أدرك فى وقت بالغ التفكير أن له خصمين لدودين هما أبرز خصوم مصر: الاحتلال الإنجليزي والتخلف الذى رافق فى وعيه الوليد، للفقر والاستبداد والجهل.

وقد تسببت للقراءة للثمة فى المزيد من عزلة سلامة موسى، وكان والده تولى وهو طفل لا يتجاوز الستين من العمر، فورث عنه تركة تدر عليه حوالى ثلاثين جنياً فى الشهر من إيراد «العزبة» القريبة من الزقازيق، ظل ينفق منها على مقامه فى القاهرة وشراء المجلات والكتب، وأصمت الأختيلة والأحلام والمجربات الذهنية هى «العالم» الذى يعيش فيه حتى جاء اليوم الذى قرر فيه (أواخر عام ١٩٠٧) أن يرحل إلى باريس لفرض ما طالع صورتها بأقلام مفكرها وأدبائها وفدائنها، ولم يكن قد جاوز حينذاك العشرين من العمر. وهناك تعلم الفرنسية وأجادها حتى أصبح يقرأ فيها الصحف والمجلات وأشهر الكتاب والمفكرين. وقد أدهشه حرية المرأة

وحرية الفكر فى فرنسا، وخلبت لبه أعمال فولتير وجان جاك روسو وديدرو، ومبجزات الثورة الفرنسية فى الحياة السياسية والاجتماعية.

وقد فخلته مسرحيات الدروجى هنريك إبسن، والتهم أعمال باسكال وكلود برنارد وأنتواول فرانس. وكان أول احتكاك بينه وبين الفكر الاشتراكى فى جريدة «الأمانتية»، وأدرك مغزى السياسة العالمية من الصحف الفرنسية، ومغزى الثقافة الإنسانية من حوية الفكر الفرنسى حتى قال «لا تزال فرنسا فى وجداني فكرة أكثر مما هى قطر». ثم عاد إلى مصر لقضاء شهرين فى الصعيد لمعايشة آثار مصر القديمة عن كثب، وكان قد فرجى باهتمام الأوروبيين الشديد بهذه الآثار. ولكنه عاد عام ١٩٠٩ إلى بريطانيا هذه المرة حيث حاول أن يسلك طريق الدراسة النظامية، والتحق فعلاً بمعهد للقانون، سرعان ما تركه إلى الانغماس فى الحياة الثقافية. استكمل معرفته باللغة الإنجليزية، وكان قد بدأها فى مصر حتى أجادها كالفرنسية، وأصبح عضواً فى جمعيتين شهيرتين آنذاك هما جمعية العقليين، والجمعية القافية. أما الأولى فكانت تعنى بالعلم والفلسفة، وأما الثانية فكانت تعنى بالفكر والأدب والسياسة. وفى جماعة العقليين تلقف نظرية التطور لداروين وتعرف على أفكار سبنسر. وفى الجمعية القافية تعرف على برنارد شوره. ج. ويلز، وقد انعقدت بينه وبين شو صداقة قوية، خاصة وأن شو كان قد



استقلال الوطن والشخصية المضرة، وإشاعة المعرفة العلمية مكان الخرافات ومواصلة العمل لتحرير المرأة والمساواة بينها وبين الرجل، ومقاومة الاستبداد السياسى والاقتصادى والاجتماعى، بترسيخ الديمقراطية والعدل الاجتماعى، والعمل على نهضة المجتمع وتحويله من مزعرة قطن كما يريدوا الإنجليز والباشوات إلى أمة صناعية متقدمة، وتحرير الأدب المصرى من قيود البلاغة القديمة.

وقد حدد سلامة أيضاً «وسائل الكفاح» بلوج هذه النقاط بأنها: الصحافة والمحاورة والتنظيم السياسى أو الاجتماعى. وقد بلغت مؤلفات سلامة موسى خمسة وأربعين كتاباً، هى مجموع المقالات والمضامير التى نشرت فى الصحف والمجلات أو أقيمت فى الجمعيات والندوات. ولكن الصحافة اليومية والأسبوعية والشهرية كانت منبره الرئيسى، سواء أكان هذا المنبر ملكاً له أو لغيره.

كانت جريدة «الواء» لصاحبها عثمان صبرى صهر مصطفى كامل هى الصحيفة الأولى التى ارتبط بها سلامة عام ١٩٠٩ أثناء زيارته لمصر وقيل صديقه مرة أخرى إلى أوروبا، وكانت مجلة «الهلال» هى أولى المجلات التى نشأت بينه وبين صاحبها جورجي زيدان علاقة خاصة. ولكنه بعد عودته النهائية إلى مصر أصدر رسالة صغيرة عن «نشوء فكرة الله» وهو كتيب يلخص كتاب جرائت ألين المعروف بهذا العنوان عام (١٩١٢). ثم أصدر رسالة صغيرة أخرى بعنوان «الاشتراكية» عام (١٩١٣) لعله أول ما كتب فى العربية عن هذا المذهب السياسى الجديد وقتئذ. وربما كان من المفيد الإشارة بعد مرور ثمانية عقود على هذا الكتاب الصغير إلى أنه كان أقرب إلى الأفكار الغابية منه إلى الماركسية، فهو يركز على الحكم الديالى

اتخذ موقفاً شجاعاً ضد الاحتلال الإنجليزي لمصر ملتبساً بمأساة دنشواى عام ١٩٠٦. وقد تأثر سلامة غاية التأثير بمسرحيتي شو «الإنسان وال سلاح» و«الإنسان والسيورمان» وكانتا من البذور التى غرسها شو فى نفسه لفهم «الطوره» لا نظرية فى الرأى البيولوجية فقط، وإنما كمنهج للحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية أيضاً. وقد ظلت علاقة سلامة بشو إلى وفاة الأخير، وقد ألف عنه كتاباً كاملاً عام ١٩٥٧ ولكن سلامة موسى فى لندن تعيدت اهتماماته، فانشغل إلى الحد الأقصى بنظرية التطور جنياً إلى جذب مع نظريات فيسرويد وأفكار ماركس والأدب الروسى الكلاسيكى وفلسفة نيتشه. ولم يجد تناقضاً بين هذه الأفكار التى ألف فيها رسالة صغيرة دعماً «مقدمة السيورمان» أرسلها إلى جورجي زيدان محرر الهلال فاشراها فى كتيب صغير بعد أن حذف بعض الفقرات الجريئة. وبالرغم من تناقض أفكار هذه الرسالة ولجاجتها، فإنها من ناحية كانت تحوى على بذور اهتمامات سلامة طيلة حياته، ومن ناحية أخرى كانت تشبه الجمرة الملهية ضد الخلف والجهل والدمعة إلى المعرفة والتقدم. وحين عاد سلامة إلى مصر كان قد جدد لنفسه عدة خصوم وعدة أهداف. أما الخصوم فهى الاحتلال الإنجليزي وتحالف العرب والإقطاع وأنصار هؤلاء جميعاً من الأفكار البالية والمعتقدات المتخلفة والمفكرين والأدباء المحافظين والمؤسسات الرجعية. وأما الأهداف فهى

الديموقراطية أولاً، ثم على التدرج الثقافى والتربية والتعليم ثانياً، وعلى الضرائب للتصاعدية ثالثاً، وعلى المساواة بين المواطنين أمام القانون رابعاً، وأن تلك للبلديات المنتخبه وسائل الإنتاج والخدمات الأساسية كالمواصلات والتعليم والصحة والصناعات العسكرية والعراق الحيوية، مع ضرورة حصول الريف كالحضر على نصيب متكافئ من الخدمات والتوزيع العادل للمرات الإنتاج، وإلغاء التفرقة بين الفقير والغنى فى أحقية التعليم المجانى الابتدائى أولاً فالثانوى والعالى بعدئذ، وكذلك إنقاذ التمييز بين الفنى والفنائه وبين الرجل والمرأة فى التعليم والعمل، فالاعتبار كل الاعتبار يجب أن يكون للكفاء وحدها. ويطلب سلامة فى هذه الرسالة الصغيرة حق الإضراب وحق الاعتصام للعمال، وأن تخرج الأرض من ملكية الأفراد إلى ملكية البلديات، وأن يمنع الأجانب بالتالى من التملك، وعلى الاشتراكيين أن يصلوا «إلى أغراضهم بالوسائل الشرعية»، ويربط سلامة موسى ذلك كله بإقرار حرية للرأى والتعبير والمعتقد فى دستور ملازم للحاكم والمحكوم. هذا هو مفهوم سلامة موسى عن «الاشتراكية الإنسانية التدرجية» منذ ثمانين عاماً، وهو المفهوم الذى دفعه إلى التعاون مع غيره لتأسيس الحزب الاشتراكى الأول فى مصر (١٩٢٠) كما دفعه إلى الخروج مع غيره أيضاً من هذا الحزب حين تحول إلى الشيوعية.

ولكن سلامة الذى رأى فى الصحافة وسيلته الأولى راح يؤسس مجلته الأسبوعية الأولى «المستقبل» عام (١٩١٤) التى أصدر منها ستة عشر عدداً ثم أوقفها إدارة المطبوعات. ويحلل اشترك فى تحرير «الهلال» والبللاغ، واشتغل بالتعليم فترة قصيرة فى مدرسة الصوفيق. وبين عامي ١٩٢٣ و١٩٢٩

أصبح «محور الهلال» - وهو القلب الذى كان يوصف به رئيس التحرير فى ذلك الوقت. وخلال هذه السنوات أصدر عن دار الهلال «أشهر الخطب ومشاهير الخطباء» (١٩٢٤) و«الحب فى التاريخ» (١٩٢٥) و«أحلام الفلاسفة» (١٩٢٦) و«وحدة الفكر» (١٩٢٧) و«أسرار النفس - العقل الباطن» (١٩٢٧) و«تاريخ الفنون وأشهر الصور» (١٩٢٧). وفى عام (١٩٢٩) أصدر «المجلة الجديدة» الثقافية الشهرية والمصرية الأسبوعية. وقد عظمها إسماعيل صدقي حين ألقى الدستور عام (١٩٣٠). ولكن «المجلة الجديدة» عادت إلى الصدور عام (١٩٣٤) وبقيت كذلك حتى عام (١٩٤٢) حين تنازل عن الترخيص بها إلى جماعة «الفن والحرية» وكانت ذات ميول تروتسكية واضحة. وكان سلامة موسى قد تسلم مسئولية تحرير مجلة «الشؤون الاجتماعية» التى تصدرها الوزارة المعروفة بهد الأم بين هاشم (١٩٣٩) و (١٩٤١). وقد أصدر خلال هذه الفترة عن «الطبعة المصرية» كتاب «اليوم والغد» عام ١٩٢٨ وكتاب «نظرية التطور وأصل الإنسان» فى العام نفسه، وعن «المجلة الجديدة» أصدر «قصص مختلفة» (١٩٣٠) و«فى الحياة والأدب» (١٩٣٠) أيضاً، وفى العام نفسه اشترك مع أحد الأطباء (د. كامل نجيب) فى إصدار «منهج التماسل ومنع العمل» وفى العام التالى (١٩٣١) أصدر «جيوبنا وجيوب الأجانب» و«غاندى والحركة الهندية» (١٩٣٤) و«ما هى النهضة» عام (١٩٣٥) و«مصر أصل الحضارة» فى العام نفسه، والذى بعد ٣٠ سنة، عام (١٩٣٧) وبالتحديد فى الأدب الإنجليزى الحديث، فى العام نفسه ثم «السيكولوجية فى حياتنا اليومية» فى العام نفسه كذلك. ولم تكن هذه العناوين كفاحاً نخبياً خالصاً، وإنما يجب الربط بينها وبين حياة سلامة موسى وعمله.

ذلك أن عمله فى «الهلال» وإصداره حوالى سنة كتب عنها كان فى ذروة

الصباح الذى أفسرته ثورة (١٩١٩) و«دكتور» (١٩٢٣) و«إزدهار نجم سعد زغلول الذى تعرف عليه سلامة» وأصبح منذ ذلك الوقت برفقة عبدالقادر حمزة أحد كتاب صحافة الوفد. ولكن «الهلال» أتاحت له فرصة كبرى فى توجيه رأى العام للقائى المصرى والمصرى. ثم كان استقلاله بالمجلة الجديدة التى أتاح فيها الفرصة للجيل الجديد من أمثال نجيب محفوظ وحنى حلى ودرينى خشبة وعشرات غيرهم. وكان سلامة أول من اكتشف نجيب محفوظ كروائى، فبعد أن نشر لنجيب عشرات المقالات الفلسفية والكتاب المترجم عن «مصر القديمة» لنجيبس بيكى، كانت «عيت الأقدار» أول رواية قرأ سلامة مخطوطها وبادر بنشرها عن «المجلة الجديدة». وفى عام (١٩٣٠) أسس سلامة موسى جمعية «المصرى للمصرى» لمقاطعة البضائع الأجنبية على طريقة غاندى فى الهند. وتبادل الرسائل مع غاندى وألف عنه كتاباً. وكان سلامة أول من دعا طلعت حرب إلى تأسيس «شركة بيع المصنوعات المصرية» فى مكانها الحالى، وقدم له شيكاً بألف جنيه مساهمة رمزية فى هذا التأسيس. وفى عام (١٩٣٠) أيضاً اشترك مع يعقوب صروف فى الدعوة إلى إنشاء «المجمع المصرى للثقافة العلمية» بهدف إشاعة هذه الثقافة فى المجتمع المصرى. وفى هذه الفترة أيضاً طلعت منه جمعية الشبان المسيحية أن يحاضرونها فالتصت للرائج بينه وبين الشباب، خاصة وأن أبراهيم مفتوحة للجميع دون تمييز دينى أو طائفى. وفيما بعد طلعت منه الجامعة الأمريكية أن يشارك أقطاب الفكر فى مصر (طه حسين، العبداد.. الخ) مناظراتهم ومحاضراتهم فى قاعة إيوارت للتفكيرية. ولكن هذا النشاط منذ العقد الأول من القرن العشرين إلى العقد الرابع لم يكن مانداً بل عاصفاً بالملاحقات والمطاردات

من سلطة الاحتلال التى ظلت تصادر صحفه ومجلاته وتغلق أبواب المؤسسات التى يعمل فيها وتعرض على اسمه فى الأماكن التى يرتادها قراءه. حتى صحافة الوفده كانت تستجيب للضغوط وتحول دون مواصلة كفاحه، وأيضاً بعض زملائه ممن اختلف معهم حين تراجعوا فى منتصف الطريق. لذلك كانت النتيجة أنه أنفق معظم ما ورثه من والده على مواصلة الطريق بجهود مثالية.

وكانت والدته قد توفيت عام (١٩١٦) وتزوج عام (١٩٢٣) وهو فى السادسة والثلاثين من عمره. وبالرغم من أنه دعا إلى ضبط السل فى وقت مبكر إلا أنه أنجب ثلاثة صبيان وخمس بنات. ومعنى ذلك أنه أصبح معزولاً بمسئوليات اجتماعية جديدة فلم يعد مسئولاً عن نفسه وحدها. ومن هنا بدأت حاجته الملحة إلى العمل فى وقت صعب هو الحرب العالمية الثانية. ولكنه فى هذه الحقبة كان قد أصبح عضواً نشيطاً فى حركة أنصار السلام مناضلاً على جبهتين: ضد الفاشية والنازية من جهة وضد الاحتلال البريطانى من جهة أخرى. واستمر كفاحه الصحفى ضد استبداد العرش وحكومات الأقليات الدستورية، داعياً إلى النظام الجمهورى وتأميم قناة السويس وتمصير الشركات الأجنبية والعمل بموجب الضرائب التصاعدية والحد من الممتلكات الزراعية الكبرى. وواصل إصدار مؤلفاته عن الطبعة المصرية مثل «حياتنا بعد الخمسين» (١٩٤٤) و«البلاغة المصرية واللغة العربية» (١٩٤٥)، وعن دار الفجر الجديد أصدر «حرية العقل فى مصر» (١٩٤٥)، وعن لجنة التأليف والترجمة والنشر أصدر «التقنين الذاتى» (١٩٤٦). ولأنه كان يشارك فى تحرير مجلة «الكاتب المصرى» بدعوة من طه حسين، فقد صدر له عن الدار «عقلى وعقله» ثم «تربية سلامة



موسى (١٩٤٧)، وعن مكتبة الأنجلو المصرية، فن الحب والحياة (١٩٤٧)، ثم أصدرت له المطبعة المصرية طريق الجهد للشباب، عام (١٩٤٩). وكان سلامة موسى أحد كبار المثقفين الذين اعتنقهم اسماعيل صدقي عام (١٩٤٦) برفقة محمد مندور ومحمد زكى عبدالقادر وآخرين ممن تهموا بالتحريض على الثورة ضد النظام الملكي.

وعلى غير القاعدة القائلة بأن التقدم فى السن يميل إلى التفكير إلى كفة المحافظين، فقد نشط سلامة موسى خلال الخمسينيات فى تأكيد دعوته إلى الاشتراكية الإنسانية (الديموقراطية، التدرجية) بالصنيع والتعليم ومحو الأمية وحرية المرأة والثقافة العلمية للجميع ورفع مستوى العامل والفلاح والتوزيع العادل للثروة الوطنية على كافة المناطق والشرائح الاجتماعية وحرية الفكر والتعبير وتكافؤ الفرص بين المواطنين دون تمييز ديني أو مذهبي أو اجتماعي. واستقبل ثورة (١٩٥٢) بمقال شهير عنوانه: «من أحسن إلى جمال عبدالناصر». ولكن الثورة من جانبها لم تعطه برعايتها فاستجاب للعمل فى «أخبار اليوم» حتى وفاته فى الرابع من أغسطس عام (١٩٥٨). وكان قبل الرحيل قد أصدر عن مكتبة الفخاني «محاولات سيكلوجية» وهؤلاء علموني عام (١٩٥٣). وكتاب الثورات، عن دار العلم للملايين فى بيروت (١٩٥٤)، والأدب للشعب، عن مكتبة الأنجلو المصرية (١٩٥٦) ثم «دراسات سيكلوجية» والمرأة ليست لعبة الرجل، عن الشركة العربية (١٩٥٦) أيضاً.

وصدر له كتاب «برناردشو» (١٩٥٧) عن مكتبة الفخاني، وأحاديث إلى الشباب، عن مكتبة مصر فى العام نفسه. وبعد رحيله نشرت له دار العلم للملايين فى بيروت «مشاعل الطريق للشباب» ومقالات مدونة، عام (١٩٥٩). ثم تأسست «دار سلامة موسى للنشر والتوزيع» فأصدرت له «الإنسان قمة التطور» (١٩٦١) ومجموعة قصص «أفحوا لها الباب» ١٩٦٢ والمحاكمة حرة رسالة، (١٩٦٣).

أين يلق سلامة موسى بهذه السيرة وهذا الإنتاج؟

● إنه أحد أعمدة النهضة الثالثة فى التاريخ المصرى الحديث والمعاصر، إننا اعتبرنا نهضة حسن العطار ورفاعة الطهطاوى وعلى مبارك هى الأولى، ونهضة الإمام محمد عبده ومحمود سامى البارودى وعبدالله النديم هى الثانية. وهو بين رواد النهضة صاحب مشروع، متميز جند له ثقافة موسوعية من الشرق والغرب، وعلى عكس ما يتوهم البعض فقد كان ملماً إماماً كافياً بالتراث العربى الإسلامى. ويمكن إيجاز مشروع سلامة موسى فى ثلاث نقاط هى الاستقلال الوطنى والديموقراطية والتقدم الاجتماعى.

● وهو أحد أبناء الوطنية المصرية التى أسفرت عنها الثورة العربية وثورة (١٩١٩). لذلك كان اهتمامه الشديد بالتاريخ المصرى القديم، والشخصية المصرية فى الأدب. وهو الأمر الذى كان شائعاً فى الأربعينيات من هذا القرن عند نجيب محفوظ وعادل كامل وعلى أحمد باكثير وعبدالحمود جوده السحار وعادل القضاة وتوفيق الحكيم فى الرواية والمسرح، وعند عبدالقادر حمزة وحسين فوزى وصهبي وحيدة وسليم حسن فى الفكر والتاريخ.

● وليس لسلامة موسى أثر كأثر طه حسين فى طلاب الجامعات جيلاً بعد جيل، ولكنه المعطف الذى خرجت منه أجيال من المثقفين والمناضلين السياسيين على اختلاف مواقعهم وانتماءاتهم: كنجيب محفوظ ولويس عوض ومحمد مندور وزكى نجيب محمود ويوسف حليم وغيرهم من الأجيال التالية فى مجالات مختلفة، فقد كان يؤثر بدعوته إلى العلم والتصنيع فى أنماط تختلف عن مريدته فى الدعوة الاجتماعية، كما كان يؤثر بدعوته إلى الألب الملحزم فى فئات تختلف عن تلاميذه فى دعوته إلى الديمقراطية. وهكذا تعددت أنماط المثقفين الذين تخرجوا على يديه من مقالاته ومحاضراته ومؤلفاته.

● ويمكن تحديد أسماء داروين وفرويد وماركس بأنهم الأكثر تأثيراً فى وعيه مهما تناقشت النتائج بينهم، فهو لم يكن فى أى وقت صاحب منهج متكامل متماسك، ولكنه صاحب رؤية ورسالة. وكانت الغايات هى التى تفرض عليه الوسائل مهما تناقضت. ويمكن أيضاً تحديد أسماء جورجي زيدان وفرح أنطون وشبلى شمسى ومي زيادة ويعقوب صروف من غير المصريين الذين تركوا أثراً واضحاً فى عقله أو وجدانه. أما المصريون الذين أحبهم وإن اختلف مع بعضهم أحياناً فهم من السابقين الطهطاوى ومحمد عبده ومن المعاصرين له طه حسين ومحمود عزمى وأحمد زكى أبوشادى وعبدالقادر حمزة وأحمد أمين. ومن القدماء كان يولى عناية فائقة بالجاحظ والمتنبى وابن المقفع وابن رشد وابن سينا وأبى العلاء المعرى. وكان له من «المشايع» المعاصرين ثلاثة أصدقاء هم خالد محمد خالد ومحمود أبو رية والغزالي حزب. وقد ألف عنه محمود الشراوى كتاباً كاملاً بعد وفاته.

● يقول سلامة موسى قرب خامسة الطبعة الأولى من سيرته الذاتية، «أستطيع أن أقول: إنني لتعصرته». وكان يقصد بذلك أن أكثر الأهداف التي كالجح من أجلها قد تحققت بعضها القليل قبل الثورة وبعضها الكثير بعدها: النظام الجمهوري والإصلاح الزراعي والصنيع ومجانبة التعليم وانتشار الثقافة العلمية والاستقلال الاقتصادي والتعصير المصالح الأجنبية وتأميم القناة والصميم والمنازم.

وقرب نهاية الطبعة الثانية من «تربية سلامة موسى»، يقول: «وأحب أخيراً أن أموت كما مات الهياظ وعلى صدره كتابه، ذلك أنه إذا أردنا أن نختزل سيرة هذا المرائد الكبير لقلنا إنه النموذج الفذ للإيمان بالتطور والكفاح بلا نهاية من أجل المعرفة والعمل دون توقف لتغيير وجه الحياة، خاصة حياة الشعب والوطن والأمة التي يلتقي إليها».

(٢)

ربما كان كتاب «تربية سلامة موسى» هو أعظم مؤلفاته على الإطلاق كما يقول أغلب مؤرخيه. وربما كان كتاب «نظرية التطور وأصل الإنسان» هو أكثر مؤلفاته شعبية كما يؤكد ناشروه. ولكن يبقى كتابه «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ» صاحب الدلالة على حياة صاحبه ومغزى سيرته كلها. صدر هذا الكتاب للمرة الأولى عن دار الهلال عام (١٩٢٧م). وكان العقد المبرم بينه وبين أصحاب «الهلال» يفرض عليه أن يؤلف كتاباً أو كتابين كل عام لمدة فراغ العطلة السنوية للمجلة. ولكن عام ١٩٢٧ من جهة أخرى هو العام التالي مباشرة لعام محاكمة الشيخ على عبدالرازق من جانب هيئة كبار العلماء على إصداره كتاب «الإسلام وأصول الحكم». وقبل ذلك بعام كانت النيابة قد حقت مع طه

حسين بشأن كتابه «في الشعر الجاهلي» بعد الضجة التي أثارها طالب أزهري ونائب في البرلمان، وكذلك الصحافة. وقد انتهت محاكمة على عبدالرازق بفصله من عمله كقاضى شرعى، وصودر كتاب طه حسين. ثم عرفت مصر بعد إقالة وزارة سعد زغلول وحل البرلمان المنتخب عام (١٩٢٤) مسألة من أعمال القمع والمصادرة للخرابات الديموقراطية، وفي مقدمتها حرية الرأي والفكر والتعبير. وفي الفترة التي توجها الانقلاب الدستوري الذي قاده إسماعيل صدقي بإلغاء دستور (١٩٢٣) وإحلال دستور جديد مكانه مفصل على مقاس «الذات الملكية» وبمسح للمكاسب الديموقراطية كافة التي حصل عليها الشعب بعد ثورة (١٩١٩). وهكذا كانت تلتى الانتخابات الصرة وينتق البرلمان في يوم افتتاحه وتزور الإرادة الشعبية لتحل غصباً عنها حكومات «اليد الحديدية» لمحمد محمود وزبور وإسماعيل صدقي.

في هذا المناخ أصدرت «الهلال» كتاب سلامة موسى «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ». وهو كتاب يتابع مسيرة اضطهاد الرأي والفكر الحر منذ اليونان القديمة إلى أوروبا الحديثة مروراً بالتاريخ العربى الإسلامى. وأرجح التقديرات أن هذا الكتاب هو الأول من نوعه في اللغة العربية فهو ليس كتاباً في تاريخ الفكر بقدر ما هو دفاع عن العقل البشرى وحقه في الإبداع دون عوائق من القيم الصاعدة أو العقائد الشائعة أو السلطة المهيمنة سواء أكانت سلطة للدولة أو سلطة رجال الدين أو سلطة العام.

ودعاً من المقدمة يحدد سلامة موسى أسباب التعصب واضطهاد الرأي الآخر في أربع نقاط: أولاً الاستقامة العقلية لما يألوه الناس من عادات فكرية وعملية. ولثانية هي المصلحة

الاقتصادية التي ترتبط بها الأعراف والتقاليد. والثالثة هي الجهل. والرابعة هي الخوف. وفي هذا السياق يقول سلامة «إن الدين في ذاته لا يمكنه أن يضطهد العلم وإنما الاضطهاد يرجع إلى الكهنة ولكن الكهنة أنفسهم لا يمكنهم أن يضطهدوا أحداً ما لم تكن السلطة في أيديهم، فالذي يعيد حرية الفكر والذي اضطهد الناس هو السلطة الحكومية. ومادام الدين بعيداً عن الحكومة فإنه لا هو ولا كهنه يمكنهم أن يضطهدوا أحداً. أما إذا صارت الدولة والدين جسماً واحداً أمكن رجال الدين أن يضطهدوا من يشاؤون وأن يعيدوا الفكر كما يشاؤون، فالاضطهاد الذى كابدته الناس فى الماضى من رجال الدين إنما كابدوه لأن هؤلاء الرجال كانوا قايضين على زمام السلطة فى الدولة» (ص ٢٥). ويستكمل المعنى بأن ميكافيلفى فى كتابه «الأمير الحديث» قد نصح الحاكم أن يرتبط بالدين ورجاله حتى لو لم يكن هو نفسه مؤمناً لأن هذا الارتباط «يدأونه على حكم الجماهير وعلى تثبيت سلطانه» (ص ٢٦).

ثم يعرض الصفحات السوداء فى تاريخ الكنيسة الأوروبية إبان العصر الوسيط، وكيف ساد الظلم حوالى ألف عام منذ نهاية القرن الرابع الميلادى حيث «زالت الفرقة العلمية وانقطع البحث فى العلوم والسياسة والآداب» واقتصر الدرس على التوراة والإنجيل» (ص ٤٧). وأصبح من الممكن عام (٤١٤) ميلادية بعد قرار قسطنطين باعتماد المسيحية ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية أن تغلق جامعة الاسكندرية بحجة أنها جامعة وثنية وأن تلقى إحدى ألح أساتذتها - هيباشيا - مصريراً وحشياً فاجعاً حين تولدت عشرات الاربعمائة ووجزها إلى أحد شوارع الإسكندرية ثم مزقوا أشلاء للتهمة الكلاب للجامعة» (ص ٥٢). ويشير



كلمات البابا في العصر الروماني. وحين استوزر الناصر (توفي ١٢٢٥) وزيره محمد بن برز القمى أذاع في الناس منشورا يقول فيه إن القمى «تأثبا في البلاد والعباد، فمن أطاعه فقد أطاعنا، ومن أطاعنا فقد أطاع الله، ومن أطاع الله أطاع الجنة. ومن عصاه فقد عصانا ومن عصانا فقد عصى الله، ومن عصى الله أدخله النار» وهي كلمات لا يختلف مضمونها عن أي مرسوم ملكي في العصور الأوروبية المظلمة.

ولكن سلامة موسى يعيد التذكير بأن ثمة فرقا بل فروقا هائلة بين الإسلام كدين وثقافة وعمران وقيم وبين التاريخ السياسي للمسلمين ويذكر عبود زاهرة للسامح الديني في ظل الإسلام، فقد كان هارون الرشيد هو الذي وضع جميع المدارس تحت إشراف حنا ابن ماسويه، وكان المأمون هو الذي قال «إن العرب زحفوا بجيش من أطبائهم ومؤيدي أولادهم من النسطوريين ففتحوا من مملكة العلم والفلسفة ما أتوا على حدوده بأسرع ما أتوا على حدود مملكة الرومانيين». وكان الخليفة المنصور نفسه هو الذي اتخذ من جيورجيس ابن يحنشوش طبيباً خاصاً وفيلسوفاً كبيراً، وعندما توفي أمر الخليفة بدفنه إلى جانب آبائه وأجداده كما طلب. وفي خلافة الرازي علا نجم الفيلسوف النسطوري متى بن يونس، وهو الذي أخذ عنه الفارابي. وتكلم كلاماً على «فيلسوف الإسلام، قسطا البعلبكي وهو المسيحي الذي طلبه الخليفة إلى بغداد من أجل الترجمة. كذلك تولى النصارى أرفع المناصب في الدولة الإسلامية إبان عبود السامح والشغف بالعلم. غير أن هذه المهود لم تطل فوقت أحداث مؤسفة للعلماء والمفكرين المسلمين أنفسهم. ويضع سلامة موسى أساساً ابن حنبل في المقدمة وكذلك الحلاج والمسيحيون. ويقول سلامة موسى: «إن أوروبا كانت خلال القرنين الوسطى

سلامة إلى قانون الحرمان من الرعية الكنسية، فلم تكن محاكم التفتيش تحكم بالإعدام، وإنما كان يكفونها أن تحرم المخالفين في الرأي وتسميهم الهرطقة وتسلمهم إلى الحكومة المدنية التي تسارع إلى إراقهم أو إعدامهم بطريقة أو أخرى» وعاشت محاكم التفتيش أكثر من خمسمائة سنة قتلت فيها الألوف من الناس... تولى خيبارهم وعلماءهم ومفكرهم، (ص ٦٢). ويسرد سلامة موسى عشرات الفضائل التي ارتكبتها الكنيسة الكاثوليكية والباباوات والراهبان بحق العلم والفكر مما مهد الأرض ومن عليها لظهور البروتستانتية.

ويقول سلامة إنه إذا كان يونس هو الذي حول المسيحية من بساطة الإيمان إلى مؤسسة الكهنوت، فإن الخلافة في الإسلام لم تكن لها علاقة بما ألت إليه الأمور في العصور التالية وخاصة الخلافة العثمانية. ويستخلص أن السياسة، وليس الدين، هي الكامنة وراء المواقف المتناقضة من حرية الفكر في ظل المسيحية واليهودية والإسلام. ومن بين تحليلات السياسة تغدو السلطة الاقتصادية والسياسية هي المحور المركزي لهذه المواقف. ويتعطف من خطبة لأبي جعفر المنصور (توفي ٧٧٥) جاء فيها «أبها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده. وحاربه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطيته بإذنه. فقد جعلني الله عليه قفلاً إن شاء أن يفتحني ففتحني لإعطاءكم وبهم أرزاقكم. وهي كلمات لا يختلف محتواها عن

في ظلام الجهل، وأن العرب في ذلك الوقت كانوا في حركة علمية صحيحة. وقد كان في الذهب بطريقك القسطنطينية يفخر في القرن الرابع بأن كتب القدماء الوثنيين قد زالت من الأرض، فلما كان القرن الثامن كان المسلمون في بغداد يفتقون الأموال الجمة في نقل هذه الكتب إلى لغتهم ويفخرون بالعلم والعلماء، (ص ٨٨). ولكن هذه الحال لم تستمر، فقد سارع فقهاء السلطة إلى الدأويل الذي يلائم مصلحة هذه السلطة، ودخلوا مرحلة التحليل والتحريم حسب أهواء الحكم والتحصن في تفسير النصوص. وهكذا نال بعض الفلاسفة والعلماء والصوفيين المسلمين حظهم من الاضطهاد والقتل والاهتمام بالزندقة، حتى إن المنصور الخليفة الأندلسي أذاع منشوراً يحرم فيه الفلسفة ويتهم المشتغلين بها بالهرطقة. وهكذا كان «الحراس بين الغزالي وابن رشد دالة التحضر وحرية الفكر، بينما كان بيان المنصور دالة النهاية الفاجعة ليس لابن رشد، بل للحضارة الإسلامية ذاتها. يقول سلامة موسى: «قضت الأقدار أن يهزم ابن رشد وأن تهزم الفلسفة في الأندلس. ولكن لنا أن نتساءل: هل كان يقرض المسلمين من الأندلس لو أن الناس كانوا أحراراً في تفكيرهم يتطورون ولا يجمدون؟».

والسؤال نفسه يوجهه سلامة موسى إلى الكاثوليكية والكنيسة في أوروبا، حيث إن الفضائل الوحيدة التي ارتكبتها الكنيسة إلى بداية عصر النهضة هي التي أدت إلى احتكاك البروتستانتية لمعلم شمال أوروبا وفي النهاية إلى بريطانيا والولايات المتحدة. بل إن هذه الفضائل هي التي أقضت إلى ظهور عصر القوميات على أنقاض الإمبراطورية الرومانية المقدسة. وأفضت أخيراً إلى عصر التنوير والثورة الفرنسية الكبرى ومبادئ حقوق الإنسان، وذلك بمقاربة

الشعوب والمفكرين والطعام لبطل الكنيسة والملك والنبل، وأيضاً للخرافات والعقائد البالية. وكان الكلب الأكبر هو فصل الدين عن الدولة وتحولت المسيحية إلى ضمير أخلاقي ومجموعة من القيم التي دعا إليها المسيح، ولم تند المؤسسة، التي أرادها بولس وأقامها البابوات والأباطرة.

ويذكر سلامة موسى أنه ما كانت النهضة الأوروبية تستطيع الاستمرار لولا انفتاحها غير المحدود على الحضارة الإسلامية واقتحامها الجسور لأفان العلم الحديث، بالرغم من عدم اشتراكها في ديانة الإسلام من جهة وبالرغم من تناقض العلوم الجديدة مع الكثير من عقائد التوراة والإنجيل من جهة أخرى. ويركز القول على أن الحضارة العربية الإسلامية لم تكن مجرد ساعي يريد بين اليونان القديمة والنهضة الأوروبية، بل كانت في الكثير من عناصرها إبداعاً لهم الأوروبيين تطويره وإستكماله واستمراره. ولكن الخلافة العثمانية بالرغم من فتوحاتها الواسعة جمّدت هذه الحضارة وتخلّفت بالمسلمين، بينما نهضت أوروبا بهذه الحضارة وفتوحات العلم والفلسفة والفنون ونظم الحكم التي كان لها منافعها وشهداء حرية الفكر والضمير. وتبادل المسلمون والأوروبيون الأدوار، فخرج الأولون من الأندلس وبقيت الخلافة العثمانية حتى بدايات القرن العشرين، وضاعت دماء وأرواح الشهداء من أحرار الفكر سدى ببغاء الأنظمة المختلفة التي «تفسخت» عنها الخلافة. بينما نهض الآخرون إلى ثورات متعاقبة في العلم والمعرفة والاقتصاد والسياسة، وأضحى شهادتهم من العلامات البارزة على طريق حرية الفكر بدءاً من ويكلف الذي قال: «إن كلمة الإنجيل هي أساس المسيحية ولا عبيرة بما يقوله الكهنة» وقد مات عام (١٣٨٤) زيبكون الذي حكم عليه بالسجن أربعة عشر عاماً ورجح من الذي أحرقوه عام (١٤١٥) إلى

تقولاً كما الذي قال في بساطة: «لقد فكرت كثيراً وظننى أن الأرض غير ثابتة وأنها تتحرك كما تتحرك الكواكب» إلى أصحاب المطابع عند ظهورها بالكر فقد اعتبرت رجماً بذكر أفكار الشياطين إلى إزالهموس الهولندي (١٤٦٦ - ١٥٣٦) الذي قال «وحسن بنا أن نصامح لأنه ليس لأحد منا أن يتقيه بعلمه على الناس»، ورأبليه (١٤٩٠ - ١٥٥٣) الذي جحدته جامعة السوربون وحكم برلمان باريس بإحراقه لأنه قدّم الطبيعة البشرية على التقاليد الدينية، وسوزنى الإيطالي الذي ألف كتاباً بعنوان «المسيح الخادم» وآخر بعنوان «تعليم راكوف» عن ضرورة الصامح، لأن أحداً لا يحتكر معرفة الكتب المقدسة، فكان نصيبه اللقي إلى بولندا حتى مات (١٦٠٤) متهماً بأفكار عقيدة التحليل وأروحية المسيح. أما مولثين (١٥٣٢، ١٥٩٢) فقد عاصر منحة بارتولوميه عام (١٥٧٢) حين فتكت الكنيسة الكاثوليكية والحكومة بحوالى ٢٥ ألف فرنسى بروتستانتى وكثبن عن «حرية الضمير» لجمال دفاع وأقواء عن حق الآخرين في الاختلاف، وكان له أثره الواضح في احترام حرية المعتقد. أما بروفو الإيطالي فقد أحرقوه حياً عام (١٦٠٠) وقبل أن يقدفوا به إلى الديران قال لقضاة محكمة التفتيش «وانتم تتلقون بهذا الحكم تحصين من الفرع والزعج أكثر مما أحرص أنا عند سماصى به» ورفض أن يستلكر ما كتبه عن بشرية المسيح ورمزية القيامة. وبعد ٣٠٠ سنة من إحراقه كان البابا يبيكى لأن أهل روما أقاموا تمثالاً لهبروفو في المكان نفسه الذي أحرق فيه..

ثم استعرض سلامة موسى حياة كالفن ولوتر في المسيحية، وكيف أن كالفن قتل سرفيتوس الذي قال إن التثليث «خطأ لا أصل له».

ولكن البروتستانت طغرا بالكاثوليك ما لا يقل بشاعة عن محاكم التفتيش. ومع

ذلك تبقى مسألة جاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) شاهداً لا يمحض على همجية تلك المحاكم التي أفسدت الإيمان والعلم معاً، فقد طهر جاليليو نظرية كوبرنيكوس حول دوران الأرض فأمرأ بحبس حتى مات. وبعد ٣٦٠ سنة اعتذر الفاتيكان رسمياً عن أخطاء الكنيسة. ولكن بماذا يفيد الاعتذار سوى الدرس التاريخي. إن قمع حرية الفكر لا يجدى أمام تقدم المعرفة. هذا التقدم الذي أنجزه مئات الفلاسفة والعلماء من بيكون وديكار وسميثونزا إلى هوبز ولوك وفولتير الذي هدد عروش البابوات والأباطرة بخفاضة المستعبد عن الحرية الفكرية واحترامه العظيم لبني الإسلام، وأخيراً قوم بين الذي ولد في إنجلترا (١٧٣٧) ومات في أمريكا (١٨٠٩) بعد أن كتب «الفهم» و«عصر العقل» قائمه بالإلحاد.

ومن هذه السيرة المججلة بالندماء يخدم سلامة موسى كتابه العظيم «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ»، بأن غياب هذه الحرية هو الذي يتخلف بالأطران عن ركب الحضارة وبالإلحاد عن موكب التاريخ. ■

مراجع

- (١) أصال سلامة موسى.
- (٢) غالى شكوى، «سلامة موسى وأزمة الضمير للعرب»، ١٩٦٢.
- (٣) محمود الشرقاوى، «سلامة موسى والفكر والإنسان» ١٩٦٥.
- (٤) Abu Taber, k.s Salama musa, pre-cursor of Arab socialism, USA - 1966.
- (٥) هنرى رياض، «سلامة موسى والمنهج الاشتراكي»، ١٩٧٥.
- (٦) فنعى خليل، «سلامة موسى وعصر التفتيش»، ١٩٧٦.
- (٧) كمال عبدالحليف، «سلامة موسى وإشكالية النهضة»، ١٩٨٢.
- (٨) V.O. Egger, Aftabian in EGYPT (A)



سلامة موسى.. أبى.. وأبوه

محمد محمود عبدالرازق

قالهما عائدة على رءوف صاحب كتاب: «سلامة موسى، أبى، (١)». وفى القرآن الكريم: «إن ابنك ليس من أهلك». فابن نوح ليس من أهله، لأنه ارتكب عملاً غير صالح، حينما عصى أمر أبيه المرحى إليه. ولم يغفر له هذا الإثم كونه من صلبه. فالابن الحقيقي هو الذى يؤمن برسالة أبيه، ويعمل على نشرها، ولا يعينها بعد ذلك أن يكون من صلبه. وكان محمود الشرفاوى صاحب كتاب: «سلامة موسى المفكر والإنسان» من أهل البيت. وكان أصدق أخوة من أخيه وهبة الذى كان يدير له أرضه ويرسل إيراداته إليه بعد التلاعب فيه، مما اضطره إلى الحضور مرات متتالية خلال الفترة التى قضاها فى أوروبا. ويصف سلامة موسى تصرفات أخيه فى كتبه السيكولوجية، ويعتبره شخصية شاذة.. وربما سيكوباتية. (٢)

انضم إلينا رءوف نحن أهل سلامة موسى وعشيرته الأقرنين حينما أنشأ «دار المستقبل» للطباعة والنشر، وسماها باسم أول مجلة أنشأها الزائد العظيم.. وحينما أصدر «حوليات سلامة موسى» وألف هذا الكتاب للشرى بمعلوماته ونظراته واستنتاجاته ظلمنا رءوف عندما

تسامنا عن دوره فى الحفاظ على تراث أبيه، إلى أن قرأنا هذا الكتاب، ووقفنا على العقبات التى اعترضت طريقه.. حتى وهو يسعى للحصول على معاش لأمه. كما أجاب الكتاب عن كثير من التساؤلات التى كانت ترادنا أحياناً، ولعل أهمها صلة سلامة موسى بصاحبه «أخبار اليوم» وموقفه من الاتحاد السوفيتى وعلاقته بضباط حركة يوليو ١٩٥٢.

كناسية، فلم نلتمس له العذر عندما اشترك فى تحرير «الأخبار» رغم حوج من يكبرونا سناً ومنها أن الرجل أضاع ثروته من أجل رسالته، وأن له أن يستريح إلى مرتب ثابت، وأن لهم ما يكبه لشره وليس المكان الذى يكتب فيه، وأن لثنين كان يكتب فى مجلة رجعية لتصل دعوته إلى جمهور أوسع.

ويمدنا رءوف بأسباب أخرى، من بينها أن القصر كان يضيّق عليه الخناق. ويبدأ نترش سلامة موسى بالقصر منذ إصدار مجلته الأولى: «المستقبل» (١٩١٤). عاد من لندن فى أواخر عام ١٩١٣. وفى العام نفسه نشر كتيبه عن: «الاشتراكية». وفى يوم الخميس السابع من مايو (١٩١٤) صدر العدد الأول من مجلة: «المستقبل». وكانت أول مجلة

«علمية أدبية عمرانية»، تصدر من القاهرة. وفى هذا العدد دعا إلى ترجمة أشعار شوقى وترجمحه لجائزة نوبل. وتنبأ - فى أحد الأعداد - بقرب قيام حرب عالمية «سوف تنتهى بالقضاء على عروش الملوك الأوربيين، وإنهيار نظام الحكم الملكى، وتحويل الممالك الأوروبية إلى جمهوريات. لأن هذا الحكم يقوم على الانفراد بالرأى والاستبداد بالسلطة». وختم مقالته بقوله: «إيهنا الأرباش المتوحشون فى أوروبا وليتظنوا العملية الجراحية التى ستزيلهم عن قريب من جسم الجمعيات البشرية المتمدنة».

وأنشأ مجلة: «المصرى» فى سبتمبر (١٩٣٠) لتتلق باسم جمعية «المصرى للمصرى». وعطّلت فى ديسمبر من العام نفسه لأنها اتهمت الأمير عمر طوسون «بإبداء آرائه فى المسائل الدينية والسياسية والثقافية دين علم بها، ونصحه بتوظيف نفوذه الكبيرة فى إنشاء المصانع والمدارس والمستشفيات». كما اتهمت «الخديو إسماعيل فى مقال بعنوان: «فى الاستبداد» بقتل بعض المتهمين بالسب. فحين قبض البوليس فى أسبوط على ١٦ متهماً بالسرقة أمر الخديو بأن يحرقوا بمادة «الأسفركين» التى تقتل بها الكلاب الضالة. وتوات مجلات سلامة موسى

التي طاردتها السلطنة. فأصدر ٤ أعداد من «النجمة الزهراء» وعددا واحدا من «المصنم» الرياضي، وعددين من «الجمهور المصري» وواحد من «الفضيلة» نشره بمناسبة عيد جلوس الملك فؤاد (مارس ١٩٣١) صور خمسة ملوك مخلوعين: جورج ملك اليونان، وعثمانول ملك البرتغال، وزينا إمبراطورة النمسا، وأمان الله خان ملك الأفغان، وفريدناند ملك بلغاريا. وجعل بروزا أبيض فارغا إلى جانبهم^(٥)

وانضم سلامة موسى إلى هيئة تحرير مجلة «الهلال» قبل نهاية العشرينيات، وإنفرد بتحريرها عام (١٩٢٤)، وتحرير مجله «كل شيء» منذ تأسيسها عام (١٩٢٥)، وإن لم يسمح صاحب الدار بوضع اسمه على السجلتين رغم توليه رئاسة تحريرهما. ويقول حافظ محمود إن ما أحق سلامة على إميل وشكري زيهان، صاحبى دار الهلال فى هذا الوقت، هو العطف الكبير الذى أسبغاه على كريم ثابت بالذات (ابن خليل ثابت أحد أصحاب المقطم والمقطف، الذى كان قد التحق أخيرا بخدمتهما) وكان كريم ثابت، وكذلك فكرى أباطة، قد التحقا بدار الهلال، لقاء مرتبين يزهدان على المرتب الذى كان يتقاضاه سلامة. وكان يعتبر فكرى أباطة كاتب «صالون وحكايات». بينما يعتبر كريم ثابت كاتب «الفتايات». وقد أصبح الأخير، منذ بدايته الشاذة، رجل السراى فى دار الهلال. وبعد ذلك فى غيرها من الصحف. وضرب سلامة المثل بكتابات كريم ثابت بأنه كان يقول: تقابل محمد على علوية مع توفيق دويس، فلم يبدأ علوية التحية، وإنما بدأها دويس. أو يقول: إن لطفى السيد كان يأكل الفول السمسم كل صباح. ولكنه لا يأكل حياته، وإنما يكفى

بخمس لقعات الخبز فى مقعره^(٥). ويعتقد المستشرق الأمريكى فيرنون إيجر أن ما ضايق سلامة موسى من «دار الهلال» هو انحراف صاحبها ناحية السراى. ولم يكن سلامة يخفى اعتقاره لسانهما المسند للجاهل^(٦).

واستخدمت «دار الهلال» للأسماء إلى سمعة سلامة موسى. واستمرت حملتها ضده - فى مجلة «المصور» على وجه الخصوص - طوال شهرى إبريل ومايو (١٩٣١). أى بعد نشره لصور الملوك المخلوعين مباشرة. ونشرت «المصور» صورة زكوفرافية لخطاب ادعت أنه أرسله إلى وزارة الداخلية فى أغسطس (١٩٢٩)، وأنه يدينه إدانة كاملة من عدة نواح: محاولة إحداث فتنة طائفية، ومهاجمة الوفد وسعد زغلول، والتجسس وخيانة دار الهلال. ولاحظ إيجر أن الخطاب كتب قبل نشره بعامين، مما يشير التناقضات عن كيفية حصول الدار عليه، وأسباب نشره عندما أخذت حملات سلامة تؤتى ثمارها. ثم ألا يبعث هذا الشك فى علاقة الدار بأجهزة وزارة الداخلية؟.. كما لاحظ أن الخطاب لم ينشر كاملا، إذ نشر على جزئين بينهما جزء غير معروف، وكان سلامة يطلب للترخيص له بإصدار صحيفة يومية.. وربما كتب أنه يريد «قبطية» ووعده بتأييد الوزارة لتسهيل مهمة الحصول على الترخيص.

وأسس سلامة موسى جمعية «المصري للمصري»، لمقاطعة البضائع الأجنبية، والحملة على الصحف للسورية العميلة، ورفع لواء الدعوة إلى المصرية. وانضم إليها - كما يقول فتحى رضوان فى حديثه مع إيجر - حوالى عشرة آلاف شخص، من بينهم أحمد حسين وفتحى رضوان وثور الدين طراف وأمين الخولى ومصطفى أمين وحافظ

محمود ومحمد أبو طايبة ومحمد عبد الصمد. وأرادت دار الهلال، أن تلوث سمعته وسط أعضاء جمعياته خاصة، فذكرت أنه يهاجم المروية والإسلام، وأنه ملحد وإلهاى وشيوعى. ووزعت منشورات تحمل هذه المعانى على أعضاء الجمعية، فترغم فتحى رضوان وأحمد حسين الحملة لإبعاده عن نشاطها، فكان إبعاده من أسباب فشلها.

وحين هاجم العقاد الملك فؤاد عام (١٩٥٧) تحت قبة البرلمان، وحكم عليه بالسجن للميل فى الذات الملكية، أثنى عليه سلامة موسى مرات، ونشر صورته فى مجلة: «كل شيء». وشكره العقاد كثيرا، رغم أنه كان يعلم - كما قال لخصائه وهو ما زال سحيلا - إنه لا يمدحه لوجه الله، وإنما «كيدا فى الملك». وكان سلامة يعتبر العقاد كاتباً معقدا الشخصية رجعى القلم. وعقب وفاة سلامة موسى كتب العقاد فى «الأخبار» تحت عنوان: «عندما أراد سلامة أن يغيظ الملك: «إذا قرأت له ثناء على إنسان فانظر راء الثناء ملوا، فإنك واجد ولا ريب إنسانا آخر يصيبه ذلك الثناء بغير ما يرضاه. وإلخالى مدنيا لهذه العادة فيه ببعض الثناء الذى خصنى به فى محادثة الخفية على حاشية للقصر أيام أحمد فؤاد.

«أراد سلامة أن يغيظ القصر، ولا يذكره بكلمة واحدة» ففشر صورتي وأنا سجين فى يوم وصول الكاتب الإيرلندى برناردشو إلى الديار المصرية، ولم يزد على أن قال ما مضى: فركن هذا الرجل طليقا لوجد برناردشو فى مصر من يلقاه باسم الألب المصرى. ولكنه الآن سجين.

وفى عام (١٩٤٧) كان سلامة موسى يصطاف فى بور سعيد فأعبد مقبوضا عليه للتحقيق معه فى قوله



«الأورج، وما أدراك ما الأورج، وكان الملك فاروق يسهر أيامها في الأورج، وحقق معه رئيس الديانة في جوانب أخرى من المقتال، وحاول جهده مساعدته، ثم إنذاره قبل أن يفرج عنه.»^(٧)

وفي عام (١٩٤٨) عرض عليه صاحب إحدى للجرائد اليومية الوفدية الكبرى - كما يذكر رموف وإن لم يصرح باسم الجريدة - أن يحتل مكانا مرموقا بها. غير أن القصر تدخل في الأمر، وكان له في تعريضها - على عكس ما هو معروف - شأن كبير. وكان يجدر بزموف أن يصرح باسم الجريدة حتى لا يسيء إلى أجنحة الوفد كافة، وكان المفكر الكبير يميل إلى الوفد، وإن لم يمل إلى جناح **فؤاد مسراج** الدين الذي يهيمه بمهانة السراي، وعلى أية حال.. فإن القارئ يستطيع أن يثق على اسم هذه الجريدة. ففي كتاب: «الصحافة حرفة ورسالة» يذكر المفكر الكبير أنه اتفق مع هذه الجريدة على إعادة نشر كتابه: «العبد في التاريخ» بيد أنها توفقت بعد الشرع في طبعه خشية أن يكون فيه ما يسيء للملك والملكسية. والجزيدة الوفدية التي كانت تصدر سلسلة من الكتب في هذا التاريخ معروفة.

ولم يعترض القصر عندما التحق «سلامة موسى» بأخبار اليوم لأنه كان يطمئن إلى ولاء أصحابها في نظرائه.

ونستقرى من ذلك أن «أخبار اليوم» كانت تريد أن تنشئ داخلها خلية يسارية

تسيطر عليها وتوجهها الوجهة التي ترضاه، تماما كما فعل محمد حسنين هيكل في «الأهرام» من بعد، باعتبارها أحد تلاخيص «أخبار اليوم» للجهاد، وخاب سعى «أخبار اليوم» فلم يكن «سلامة موسى» من الذين يوجهون (بالفتح) وإنما من الذين يوجهون (بالكسر) فسرعان ما دب الخلاف بينه وبينها.

قد ترجع علاقة **مصطفى أمين** بسلامة موسى إلى تكوين جمعية «المصري للمصري» وانضمام مصطفى أمين إليها. ولما احتمال يوحى بتعارفهما قبل ذلك بحكم عملهما في حقل واحد، وبدأ سلامة موسى الكتابة في «أخبار اليوم» منذ تأسيسها (١٩٤٥) متعاملا بالقطعة. وحين صدرت «الأخبار» ترك جميع الصحف والمجلات التي يتعامل معها، وتفرغ لها بمرتب قدره خمسون جنيهًا. وقبل سلامة موسى للتعامل مع هذه المؤسسة للسبب نفسه الذي ذكره لوتين: سعة الأثر التي تساعده على نشر الأفكار. يقول إسماعيل يونس إنه دخل بلاط صاحبة الجلالة بحبو عام (١٩٥٥). وكاد يصاب بالفزع عندما علم أن سلامة موسى يشاركه مكتبه سألته مرة: لماذا تقبل الجلوس إلى هذا المكتب المتواضع؟ فيقول متباحا: «ليس مهما أين تجلس عندما تكتب.. لكن القيمة الحقيقية.. هي ما تكتبه للناس.. هذا..» ويشير إلى رأسه.. أصحاب الدار أتاحوا لي فرصة الاتصال بالناس.. ويضحك بينما أمضى أنا في داخلي مستنكرا ألا يكون لهذا الرجل العظيم غرفة فاخرة...»^(٨)

ويقول رموف: «كان سلامة يحدثني أن الحسنة للوجودة لصاحبي الأخبار هي «عصروتهما» الواضحة في انتهائهما وأسلوبهما. ولكنه كان يسخر

من اللجج الذي يدعيانه. ويقول إن دارهما قد تعرضت للإفلاس مرات كثيرة (وقد تحدث في بعض ذلك محمد حسنين هيكل وسيد أبو النجا) ولم يقدر لأحوالهما الانتظام، حتى انتقل إليها أبو النجا بعد إغلاق جريدة «المصري» (...) وطبعي أن التأميم قد أحال الدار بعد ذلك إلى «مصلحة حكومية» فحافظ على استمرارها. وإن لم تنجح في إخراج كاتب أو أديب».

ولم تقض بضعة أشهر حتى اعتلى قادة الانقلاب المصري أريكة الحكم. وكتبه صاحبا «أخبار اليوم» إلى خطورة الموقف، ورفعا راتب سلامة موسى إلى مائة جنيه. واستراح سلامة من مؤامرات القصر وأتباعه، لكن سرعان ما أبدى صاحبا الدار منجرهما من كتاباته، وكزعزع التوازن بينهما. وأصبح سلامة موسى يضيق ببعض التصرفات «الصبيانية» التي تجرى حوله، وكما سبق أن ذكرنا لم تكن له حجرة خاصة، وإنما كان يجلس إلى مكتب يستخدمه عدد من صغار المحررين في المسالة التي تضمهم جميعا. ويقول رموف إن هذا لم يكن يسيئه بقدر ما يشير عجب الزملاء والزوار. وكانت له لقاء عمله بجزيرة «البلاغ» حجرة فسحة شاركه فيها. في بعض الأوقات - محمد فهمي عبد اللطيف. واتفقت أخبار اليوم على نشر كتاب: «الثورات» في سلسلة «كتاب اليوم» وأعدت حوالي ثلاثة للطبع، ثم قررت عدم صلاحيتها لها، فبشر في بيروت عام (١٩٥٤). ولم يستطع أن يشر فصول كتابه الآخرين: «برناردشو» و«الإنسان قمة التطور» منجمين في صحف الدار كما اعتاد ونشر بعضهما في صحف أخرى. وكان معنى الشهر والشهران دون أن ينشر له حرف. وحدث أن نشر مقالا عن إحدى القضايا العامة

إثر خطاب وصله من أحد أساتذة مادة الإلكترونيولوجيا بجامعة القاهرة، فسارع أنباء صاحبى الدار باتهامه بالفرض الشخصى. وحين أراد التعقيب ودمغ الأذئاب بوقائع قاطعة رفض نشر تعقيبى.

صاق الرجل بهذا الجور الخائق وقرر ترك الدار، وفاوض هيكلى فى «الأهرام» والسادات فى الجمهورية، وكنلت مفاوضاته مع السادات بالنجاح، بيد أنه فارق الحياة عندما أدرك أنه لم يكن محاصرا من أصحاب الدار وحدهما، وإنما من ضباط الانقلاب العسكرى أيضا.

ولم يتركه صاحبى الدار حتى بعد وفاته فى الرابع من أغسطس (١٩٥٨). فى اليوم التالى نشرت «الأخبار» مات سلامة موسى أمس فى المستشفى. دخله منذ أيام لإجراء عملية جراحية. تمست صحته أمس. كتب خطابا لأخبار اليوم يطلب إرسال البوستة ليستأنف نشاطه. فى اللحظة التى كان يستعد فيها لمغادرة المستشفى فاجأه الموت. كان الكاتب الكبير بعد كتابا عن «الصحافة رسالة وتوجيه».

وكان هذا الخبر مؤظفا. فالكاتب المزعوم الذى ذكره بعجزه بشكل أخطر عملية تزوير تصاكى لكاتب بعد وفاته. بدأت المأامرة بهذا الخبر، ثم أبلغت إدارة «أخبار اليوم» الأسرة بأنه لا يستحق معاشا أو مكافأة للالتحاق بالدار بعد الستين. وتقديرا منهم له ولمكانته وخدماته لأخبار اليوم سيطبعون له كتابا وجوده فى مكتبه بأخبار اليوم عن الصحافة ويهدون إيزاده كاملا لأسرته.

وأصدرت أخبار اليوم: «الصحافة حرفة ورسالة» بعد حملة إعلانية واسعة دون إطلاع أحد من أفراد أسرة الرجل

العظيم على أصول الكتاب. واستكرت الأوساط للسياسة والأوروية الكتاب، وأنكر البعض صراحة نسبته إليه. وقال آخرون إن بعض الصفحات سبق نشرها، لكنها ظهرت بصورة مختلفة. ولاحظ غيرهم أنه يشكل كتابين: الأول لسلامة موسى، والثانى مذكرات أحد صاحبى الدار.

وفى (١٩٥٩) توجه رءوف وزوج إحدى شقيقاته إلى أخبار اليوم، فقابلهما على أمين بكياسة ولطف، ولما طلبا الاطلاع على أصول الكتاب، صرخ فى وجهيهما: لن أطلعكم على شيء، لا يقول هذا إلا للشروعين. أنظرون أننا نكان فى حارة. أفعلوا ما بذلك.». والتهام بالثورية كان التكاة التى يتكئ عليها على أمين فى كل مناسبة، وخاصة عند غضبه على أحد المحررين أو المتحاورين. وما زال بعض الكتاب يجهون نهجه حتى بعد تفنخ الاتحاد السوفيتى. ويخون رءوف وصاحبى شعرا بخطورة موقفهما: «خرجنا من عنده نجر أنبال الخيبة، قبل أن تلمس القهرة شفافنا، بينما يترددفينا بين أذنيننا اتهام على أمين لنا بالثورية، فى وقت كانت أخبار القرض عليهما تنكشر فى كل مكان». ولم يستطعيا فعل شيء إلا الاحتجاج السلبى ممثلا فى رفض تسلم إيرادات الكتاب.

وفى عام (١٩٦٣) أعادنا نشره بعد حذف مذكرات أحد صاحبى الدار، وكل إشارة إليهما، لم يحجج الكتاب بعد ذلك إلى أى تغيير، كى يبدو مخالفًا تماما بل مناقضا، لطبعته الأولى التى أصدرتها أخبار اليوم، وتصدرت الطبعة الأولى هذه الكلمات: «فى نوفمبر عام (١٩٥٨) نشر صاحبى دار صحيفة بالقاهرة صفحات من هذا الكتاب، احتوت أيضا

على مذكرات أحدهما وعلى تسجيل دارهما وإمدرتها الصحفية.

وقد طبع من تلك الطبعة ستة آلاف نسخة، أغفل منها اسم ناشرها، واكتفى بوضع اسم الدار التى تم فيها طبع الغلاف. وقد لقيت محريات الكتاب شكا وتقدرا، فاضطررنا معه إلى مطالبة صاحبى الدار للصحفية بدحضه. ولكن طلبنا لم يقابل، - للأسف - إلا بالتهديد والوعيد، والتهويل بيننا وبين أصول الكتاب، أو بيننا وبين العقد الذى تم بموجبه النشر.

وعلى هذا أعلننا رفضنا لطبعة صاحبى الدار، واستمنا عن تسلم ما عرض علينا من حقوق نشر. واستعملنا ما خوله لنا قانون حماية المؤلف فى حذف هذه المذكرات، وكل إشارة إلى الدار الصحفية وصاحبها، وفى إجراء ما رأيناه ضروريا من حذف وتعديل.

وقد رأينا أن نطن هذا السلوك، وإن نناشد قراء سلامة موسى اعتبار طبعنا هذه هى طبعة الكتاب الأولى.

لم يسع صاحبى الدار استمالة المنكر الكبير فى حياته، فأرادا استعماله لأغراضهما بعد وفاته. ثم انعكس بغضهما له وعلى أتباعهما وكان أنيس منصور فى ذلك الحين - يتابع تخريبه للروح المصرية بتشعر خرافاته وخزعيلاته، ومن بيننا تحضير الأوراح بالسنة. فادعى أنه حضر روح سلامة موسى، وكسيت الروح أن أفكاره التى نادى بها عن التطور والأشتركية وغيرها تغيرت، وأنه تلمس الآن زيفها، وكان سلامة موسى يعتبر أنيس منصور تلميذا لكامل الفتاوى الذى لم يسلم من مقالبه ودمائسه. وأبلغ رد على نغامة العبارة التى وجدها رءوف فى أوراق أبيه. أنيس منصور فى رايه



المصرية. كلمات عربية أصيلة هو أول من استخدمها. وكان أسلوبه أيضاً فصحاً جديداً. الجمل القصيرة السريعة الخالية شاملاً من أية كلمات إنشائية. وكان كسباً للأخبار، أن يكون أحد أعلامها.

«وجاء موعد الاتفاق على المغرب..»

«وسأله على أمين: «كم تقبض من مجلة «النداء»؟...»

«فقال سلامة موسى ببساطة: «مربى... كذا.. ولكنني أنسى شهرياً مبلغ...»

«فقال على أمين: «سيكون مرتبك في الأخبار هو مجموع مرتبك من «النداء» وما تأخذه من المصروفات السرية.. بشرط أن تتوقف عن هذه المصروفات».

ويرد رءوف على هذا الافتراء بحقيقتين دافعتين أولهما أن النظام الجديد أعلن عام (١٩٥٤) أسماء الصحفيين الذين كانوا يقبضون من المصاريف السرية. وثانيهما ما ذكره حسنين هيكل من أن موسى صبرى لم يكن يكتفى بالمصروف على المصاريف السرية من القصر وأحزاب الأقلية وإنما من المستعمرين أيضاً.

والجميع يعرفون أن موسى صبرى كان عبداً للسلطة.. أى سلطة، فهو لا يستطيع أن يعيش دون مظلة مبدسة.. نوع من البشر نمدحهم في أى عصر.. وكل مصر، لا تكمن موهبته إلا في التسمع بأعصاب أصحاب المظلات. وتصفير المظلات وفق متطلبات للحظوظ.. لا اليهود فقط. وما زال الظلام ينشر ملاقاته السرد، وما زالت بؤر الضوء الدقيقة تجاهد لتخفي هذه السر. وكانت أنصع بؤرة سرورية هي سلامة موسى.. وكانت أعمق بؤرة ظلامية هي موسى صبرى.

«يستطيع أن يعثر في أكثر المواضيع جدية على تفاهتها، فإن لم يجدها اختلقها، وأنه لم ينف قط من العوج للنفس، الذي أصابه في صباه من والده، وفي شبابه من عضويته جمعية الإخوان المسلمين».

أما موسى صبرى فيتم سلامة موسى - زورا وبهتانا - بأشع نعمة تلحق بصاحب رأى حر. ولصر مع فقراته من بدايتها حتى نتعرف على وسيلة خسيسة من وسائل إلصاق التهم بالأحرار، فهو يبدأ بالمدح ليندو موضوعها وسادقا عند القبح: «حدثت هذه الواقعة في أيام الإعداد لإصدار جريدة «الأخبار» في أوائل عام (١٩٥٢)».

كانت فكرة مصطفى أمين وعلى أمين أن تضم «الأخبار» أعلاما من مختلف الاتجاهات السياسية.. فتعاقد مع عدد من الكتاب الليبراليين للعمل بالأخبار. وكان من بينهم المرحوم الأستاذ سلامة موسى.

«وسلامة موسى كان صاحب مدرسة.

وهو في مقدمة العقول التي دعت إلى الفكر الاشتراكي في مصر. وقد أنشأ سلامة موسى الفكر المصري بجيل جديد من المثقفين، تكلموا على يديه. واستمر حتى آخر أيامه يعقد ندوة فكرية كل أسبوع في دار جمعية الشبان المسيحيين. وسلامة موسى أدخل اصطلاحات عربية جديدة على الصحافة

وقد لا يعلم رءوف أن موسى صبرى كان من الضالعين في مذبة خميس والبقري. فقانون «الإجراءات الجنائية» ينص على ضرورة توكيل محام عن المتهم في جنابة، فإن لم يوكل أحدا انتدبت المحكمة أحد المحامين للدفاع عنه، ورفضت نقابة المحامين أن تشارك في هذه المهزلة. فطرح صاحب دار «أخبار اليوم» لتقديم خدماتهما للنظام الجديد، فهما يطمان أن موسى صبرى مازال مقبدا بجد أول المحامين المشفقين. وكان موسى صبرى يطور ترحيباً بالفكرة. وعندما يعاد فتح ملفات هذه القضية الجريئة سيعلم من لا يعلم حقيقة الدور الذي قام به لشنق خميس والبقري أمام زملائهم العمال في ساحة مصنعهم بكفر الدوار. لقد سلم موسى صبرى رقبتي المناضلين لاضطراب «الثورة البيضاء» على طبق «هيرودس».. ولم يستح.. ولم يشعر بأى ذنب طيلة حياته.

تري ما هي الأسباب التي جعلت الهلالي - بعد دوره في حادثة نشوأي - ينهي حياته مكتنبا غارقا في الشراب، وجعلت موسى صبرى يذبح على عرش الرفاهة والترف حتى آخر رفق؟.. لا شك أن هناك أسبابا شخصية، وأخرى تعود إلى طبيعة العصر القميء.

دعا الاتحاد السوفيتي بعض الصحفيين لزيارته محابلا سلامة موسى. كان من بينهم على أمين. وكان وجوده في البعثة محل تساؤلات عديدة، فلا يعقل - مثلاً - أن يكون الاتحاد السوفيتي يخطب ودها. وعادت البعثة كما جاءت إذا استعزنا بتعبير سلامة موسى في خطاب إلى ولده: «.. راحت كما جاءت ولم نخبرنا عن شيء بشأن ميتشورين ولبسكو، ولا عن نهر جيحون...» ويذكر على ثمار البعثة فيثير حفيظة على وأمين، ويكتب

بجانب كلمته كلمة بعنوان: «لونت كنت معنا يا شيخ، يكرر فيها تشغيل إسطوانته المشروخة عن كارل ماركس وإلحاده» وكان التباينات تثبت أنها مسيحية أو مسلمة، وتذكر من ثمار هذه المرحلة: «شهر في روسيا، لأحمد بهاء الدين. ورغم ظهور الكتاب بعد مقال سلامة موسى إلا أنه لم يخرج عن كونه سياحة عابرة اعتمدت.. كما ذكر صاحبها.. على مفكرته الصغيرة التي دون فيها ملاحظاته أثناء الرحلة.

وسلامة موسى من أوائل دعاة الاشتراكية في مصر. وكان يدعو إلى اشتراكية مصرية خالصة، تخرج من أرضها وضمائر أبنائها، ولا تنتمي إلى تكتلات أو معسكرات دولية. في نهاية عام (١٩١٣) أصدر كتاباً بعنوان: «الاشتراكية، أجمع الباحثون على أنه أول كتاب في العربية يتطرق لهذا الموضوع، كما أنه أول من سماها: «الاشتراكية، وكانت قبله: «الاجتماعية»، ويذكر في مقدمة الكتاب.. من باب التقية.. أنه سبق أن تناول هذا الموضوع، وأنه إذ يعود إليه لا يدعو إلى قبول الاشتراكية، أو الدعوة إلى تأليف حزب اشتراكي، أو جمعية سياسية تحمل لواءها ولكنه يكتب كي يثير القارئ عن أصول هذا المذهب، وكى ينفي عنها بعض الاتهامات الظالمة التي لصقت بها في أذهان العامة، ويسمى «النظام الرأسمالي، باسم النظام الانفرادي».

وحيرت اشتراكية سلامة موسى الدارسين ومن بينهم سيد عشتاوى وكمال عبد اللطيف والمستشرق الأمريكي فيرناندو أوجر. ويذهب روف إلى أن اشتراكيته «مادية وعلمية وماركسية، على عكس تصريحات سلامة موسى نفسه. لا شك في إيمانه بأهمية الماركسية، ففي أثناء توليه رئاسة

تحرير «الهلال» تصدرت صورة كارل ماركس العدد الرابع عام (١٩٢١) ومعها مقال له بدون توقيع بعنوان: «كارل ماركس: أكبر أبناء الاشتراكية ومؤسس أكبر الحركات الاشتراكية في العالم الحديث»، ونشر عام (١٩١٨) مقالاً عن الاشتراكية، وعام (١٩٢٠) عن الحركات التعاونية والإشتراكية والاشتراكية، وعام (١٩٢٢) عن «الآلات والمضارة.. بيد أنه كان يميل إلى الاشتراكية الغابية وعرف ماركس عن طريقها.. ففي الكتاب الذي كان يعده عن ماركس يقول: إنه لم يكتف إلى ماركس عدد زيارته الأولى لفرنسا في (١٩٠٧)، على قوته فيها، لأن مصر لم تكن تعرف الصناعة التي كانت تعرفها فرنسا وقت ذلك، فلم تكن في مصر طبقات، أو صراع طبقي، مقما كان عليه الحال في فرنسا. ولكنه «سمع ماركس عن طريق الغابيين في إنجلترا، ثم عرفه عن طريق دراسته للاستعمار بعد ذلك. ويخلص ما انتفع به من ماركس وهو «التطور الاجتماعي ودراسة التاريخ، ويخصص قسماً للمادية الديالكتيكية. ويذكر أثر التفسير الماركسي في التاريخ والاختراع وغيرهما» (١٠). وفي عام (١٩٥٢) أنهى روف دراسته بكلية الطب الجيظري وسافر إلى لندن للحصول على الدكتوراه الفلسفية في البكتريولوجيا حتى بداية عام (١٩٥٧). ولم تكن خطابات أبيه تقطع عنه، وكان يوصيه بالاتصال بالجمعية الغابية،... كذلك تعرف إلى الجمعية الغابية، وهناك تجد أعضاء مقدمين في الأدب والاجتماع. وقد كنت أنا عضواً فيها» (١١).

وأسس هويسجوم الجمعية الغابية بلندن عام (١٨٨٤) للتأثير على الحركات الألمانية وحزب العمال البريطاني. وتتركز أفكاره - أساساً - في محاصرة الفقر. فالجمعية الغابية لا تؤمن

بالقوة طريقاً للقضاء على الرأسمالية. واسم الجمعية مشتق من اسم القائد الروماني قايبيوس الذي كان لا يشكك مع عدوه، وإنما يحاصره إلى أن يستسلم. والتحق سلامة موسى بهذه الجمعية في يوليو (١٩٠٩). وكان قد سافر إلى لندن في العام نفسه وقضى بها خمس سنوات. ومن خلال اجتماعات الجمعية تعرف على برنارد شو، إتش. جى. ويلز كارينتر.. أليس موريس.. بيلو.. تشستر تون.. سيدنى ويبا تريس.. وب كيرهاردي.. جراهام.. وولاس.. سيدنى أوليفيه... وكان تعلق بهذه الصلبة كبيراً.

يقول لويس عوض: «...قائد سلامة موسى خطاى نحو الاشتراكية فوجهنى إلى قراءة مسرحيات برنارد شو، أكاد أقول من الجادة، للجلدة، وكان يناقشها معى كل أسبوع، ويشرح لى العلاقة بين الأدب والمجتمع، ومعنى الرأسمالية الاشتراكية، ومعنى الغابية، ناقشت معه الرجل والسلاح، وببجمايون، والماجورديار، ومهنة مستر ريان، والقديسة جان، والإنسان والسورمان»...

كذلك دلت سلامة موسى على ه. ج. ويلز. فقرأت منه رواية «آلة الزمن»، ورواية «جزيرة الدكتور مور». وذلك الكتاب الضخم في تاريخ العالم الاقتصادي «موجز تاريخ العالم»، ومن سلامة موسى سمعت لأول مرة عن كتبه جراهام والاشتراكية الغابية. وعن سيدنى ويبا تريس وب. و كتابهما الشهير الشيوعية للسوفيتية حضارة جديدة، وكان سلامة موسى أيضاً من أسبق من فتحوا عيني على الأدب الروسى. وكان شديد الاهتمام بمكسيم جوركى، ولكنه نصحتنى أيضاً بقراءة «الحرب والسلام، وأنا كاريندا،



لتولستوي. والجريمة والعقاب، والأخوة كارامازوف، لدستوفسكي.

ويقول: «ويعد أن قرأت رواية ويلز جزيرة الدكتور مور» شرح لي سلامة موسى معنى الخيال العلمي، وما فعله ويلز بنظريته داروين في التطور، حيث تصور أن الدكتور مور اكتشف أمصالا تجعل بطور الحيوانات إلى مرتبة النوع البشري، وأجرى تجربته الناجحة على نمره اسمها رينا، فاكتمست بالأمصال بعض المواقف البشرية، ووقعت في غرام الدكتور مور. ولما لم يكتف الدكتور مور إلى عواطفها، وكانت عاجزة عن الكلام، غلبتها دموعها فيكت: (١٢).

وفي عام (١٩٢١) اشترك مع علي العناني ومحمود حسني العراقي ومحمد عبد الله عثان في إعلان تأليف الحزب الاشتراكي المصري. وقام الحزب على بذور هيئات العمال التي تكونت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بمدينة الإسكندرية، ومجموعات أخرى من الفرنسيين واليونانيين الممصرين ومثقفين مصريين، وذلك كما ورد بتقارير المخابرات الإنجليزية وأوراق وزارة الخارجية البريطانية المرفج عنها والتي استعان إيجر بها. وذكرت هذه المصادر أن القاسم المشترك في تلك المجموعات كان جوزيف روزنتال، وهوتاجر مجرورات يحمل الجنسية الإنجليزية، وأبعد عن البلاد عام (١٩٢٤). واشترط سلامة موسى عدد

الاتصال به أن يكون الحزب معتدلا يتبع الطريق الديمقراطي الصحيح. ويقترب من المبادئ القابية. واستطاع روزنتال أن يجمع أكثر المؤثرين على مبادئه المتطرفة، فأصدر سلامة موسى في ١٨ أغسطس (١٩٢١) بياناً نشرته الأهرام، أوضح الحزب فيه أن بلاشفة روسيا أخفقوا وتسيبوا في تدمير بلادهم وأن حركتنا تؤمن بالتطور في أغراضها ووسائلها ويجب أن نلمو بين المصريين تدريجيا، وألا نفرض عليهم من خارج البلاد.

ورغم اعتناقه لأفكار القابيين كان يعتبر الاشتراكيين جميعا من «الإخوان». ويذكر يوسف أحمد محمود أنه كان يرسله لتقديم المساعدات لهم ولأسرهم عند الاقتضاء (١٣) فهو يلبى دائما الهائف الإنساني. في ٢٣ أغسطس (١٩٢١) نشر في الأهرام، باسم الحزب الاشتراكي، نداء إلى الأمة المصرية، للتبرع للقضاء على السجاعات التي انتشرت في روسيا ووقع اللبان كسكربت للحزب، لكن لا شيء يعلو عنده على أمانة إعلان رأيه. ولاحظ إيجر أنه نقد «روسيا» والشيوعية، مرات، وعلى وجه الخصوص تطهيرات ومحاكمات ستالين في الثلاثينيات.

وفي ٢٩ سبتمبر (١٩٢١) كتب بالأهرام: «إننا لا نعرف على التحقيق صورة الاشتراكية التي سلكها إليها في مصر. ولكن اشتراكيتنا ستنبع من واقعنا وستأسس بمنأى وأحدا، وفي عام (١٩٢٢) يتمكن الجناح اليساري بقيادة روزنتال من السيطرة على الحزب، واستمالة العناني وعراقي وعثان. ويرسل برفقة إلى الدولية الثالثة (الكونمترن) للانضمام إليها. وكتب سلامة بالأهرام في ٤ أغسطس من العام نفسه مؤكدا أن الحزب اشتراكي. وليس

شيوعيا. وفي ٩ أغسطس تحدث عن «الدولية الثالثة»، والاتحاد الاشتراكي، في فينيا. وختم مقاله بأنه إذا كان لابد من الانضمام إلى هيئة دولية فلتكن الاتحاد الاشتراكي الذي يبيحه حزب العمال البريطاني والحزب الاشتراكي الفرنسي لا «الكونمترن» للروسي.

وفي اليوم التالي اجتمعت اللجنة التنفيذية للحزب وقررت فصل سلامة موسى، وإيفاد ومحمود حسني العراقي إلى موسكو ليطالب الانضمام إلى «الكونمترن». والغريب أن يشترط «الكونمترن» طرد روزنتال باعتباره مخافرا وفوضويا.. وذلك بعد طليين آخرين، أولهما: تغيير اسم الحزب إلى الحزب الشيوعي المصري. وثانيهما: تحديد نوايا الحزب من الفلاح تحديدا محدد. ولم يستمر الحزب الشيوعي غير أشهر قليلة، ثم حله وزارة سعد زغلول عام (١٩٢٤).

واستمر سلامة موسى في نضاله من أجل الاشتراكية على الطريق القابي. وفي محاضرة ألقاها بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، نشرتها في كتاب عام (١٩٣١) يقول: إذا أردنا أن ننقي الشيوعية، وجب علينا أن نتسامح في الاشتراكية وإذا أردنا أن ننقي العصاة، وجب علينا أن نتسامح في القباية. وفي عام (١٩٢٩) أصدر «المجلة الجديدة» وسحب إسماعيل صدقي رخصتها عام (١٩٣١). وجاءت وزارة عبد الفتاح يحيى، فتوسط لديه عبد القادر حمزة، وقبل أن يعيد الترخيص شريطة ألا يدعو سلامة موسى إلى الاشتراكية. ولم ينف سلامة بتعهده. ففي نوفمبر (١٩٣٣) ظهرت «المجلة الجديدة» بعد أربعة أيام من حصوله على الترخيص وبها مقال عن التفسير الاقتصادي للتاريخ: رأيت

أن أحرص على شرفي الأبوي ورسالي المذهبية ، ف نشرت في أول عدد مقالا من نحو ثلاثين صفحة في التفسير الاقتصادي للتاريخ ، (١٤) .

وأعجب بشعار هتلر عن تطبيق الاشتراكية الوطنية ، وبآراء برنارد شو وويلز وغيرهما عن إصلاحات موسوليني ، ثم سرعان ما كشفت له الحقيقة ، فلم روسيا في البداية على ظهورهما ، وكتب في فبراير (١٩٣٩) بالمجلة الجديدة عن «لجنة الشيوعيين على أوروبا ، ثم «الاشراكسية» : «إن تحول روسيا إلى الشيوعية كان هو السبب في ظهور النظام الفاشي في إيطاليا والنازي في ألمانيا ، لأن الأخيرين لم يكنا مستطيعين الظهور دون الأولى ، كما أن ظهور الشيوعية في شرق أوروبا سبب تراجع الاشتراكية في غربها ، بيد أنه يعود فيكتب : «رغم عنف الثورة ، وجرأته البلاشفة في روسيا ، فإنهم قد وضعوا الإنسانية قبل الملكية . ولهذا فإننا رغم ما قد نرى من أخطاء ، لا نستطيع إلا للرحيب بالثجربة الروسية لمحاولتها الإصلاح والتعديل والإلتواء . ويرى رءوف أن كتاباته عن روسيا ربما كانت في كثير من الأحيان ، تكنيكية ، أكثر منها «أيدولوجية» . ويحسن ألا نقل كما يقول - من الظروف الوقعية والمكانية التي كانت تكذب فيها . لاحظ إيجر - وتبعه كمال عبد اللطيف - أنه كان يتقدم روسيا والشيوعية عندما تشدد الحملات على الفكر الاشتراكي ، ويتحدث عنها بتقدير كبير في سنوات الانفراج .

وظل سلامة موسى يتوق حتى آخر أيامه لزيارة موسكو . وكتب في بعض أوراقه : «إنها سبيلة أجد فيها طعم المغامرة ، وأنجز بها وعدا من وعدو القلب» . وبعد أن تجاهله روسيا ، وبعثه دعوة لزيارة تشيكوسلوفاكيا مدة

أسبوعين ، فرفضها لقصر المدة ، وطلب ألا تقل مدة الزيارة عن شهرين . وفي خطاب أرسله لولده يقول : «إن السرعة لا تدع لي أن أدرس أحوال هذه البلاد» . وفي نهاية (١٩٥٧) دعته موسكو لزيارة قصيرة ، فرفضت وزارة الداخلية التصريح له بالسفر . ثم وافقت في بداية (١٩٥٨) ، واشترطت موسكو - هذه المرة - أن يدفع قيمة التذكرة ذهابا وإيابا . وتآلم سلامة موسى لهذا الملك ، وتوفي دون أن تتحقق رغبته .



ورحب سلامة موسى بالانقلاب العسكري ، و«زج زجاشي شريات على أبناء حيه ، كما يقول ولده . ألم يتنبه للفكر العظيم إلى طبيعة الانقلابات العسكرية التي تناقض الثورات الشعبية ، وتدبر لإجهاضها ؟ لا نعتقد ذلك . كل ما نزعمة أنه عانى كثيرا من ظلم للنظام السابق له .. وقد تجاوز الستين وأراد أن يخذل إلى الراحة .. وربما فكر في قدرته على التأثير في قواد النظام الجديد بعد تنبيه ، خاصة وأنهم أعلنوا . حال قيامهم بحركتهم - المبادئ نفسها التي نادى بها ، كما أشار كثير من الباحثين وكان سلامة موسى كما يقول مارون عبود : «يحمل في رأسه صورة واضحة وكاملها يجب أن تكون عليه مصر» . بيد أن الحركة التي احتفل بها لم تحتفل به . وكان يعرف من بين أعضائها على صبرى وخاله محيي الدين . وكانت تريخة بعائلة الأول روابط وثيقة تمتد جذورها إلى مراتع الصبا . واد سلامة موسى في الرابع من يناير (١٨٨٧) بكفر سليمان المعني ، للتابع لمركز الزقازيق . والكفر ينسب إلى أسرته . وكانت أسعد أوقاته تلك التي يقضيها في الكفر متضمنا إلى جماعة شقيقه الأكبر وهبة . وكانت الجماعة التي تناوئها

جماعة على الشمسي خال على صبرى . وكان أفراد العاصبين يتسلقون الأشجار ، ويختبسون في الأجران ، ويسبحون في الترع ، ويقتصون الطيور الصغيرة من أعشاشها . وكذلك لاعتزازه بهذه الأسرة ، يذكر أن أمين الشمسي باشا والد على الشمسي باشا انضم إلى الثورة العربية ، رغم أنه من أسرة شركسية الأصل . وعندما انهزم عرباى وشرع الخديوى توفيق في الانتقام من أنصاره ، أمر مدير الشرقية بأن يكس أمين الشمسي شوارع الزقازيق .

وكان الرقيب «الثورى» كثيرا ما يضيق الخناق على سلامة موسى ، فاضطر إلى بدء مقالاته بسطور تمتدح «الثورة وجمال عبدالناصر» وكان يرسلها إلى الرقيب مباشرة ، فلا يستطيع . وصاحب أخبار اليوم من بعده . إلا الأمر ينشرها . ومن الوثائق التي يذكرها رءوف أن كتاب «تربية سلامة موسى» نشر عام (١٩٤٧) ، بعد نشره للمرة الأولى - ملجأ في مجلة «الكتاب المصرى» عام (١٩٤٦) . وعندما فكر في إعادة طبعه في عهد الانقلاب شطب الرقيب بعض صفحاته . وتآلم سلامة موسى وفرز الاتصال بهلى صبرى ، وتوجه إلى مقابلته عدة مرات ، وفي المرة الأخيرة اعترض عن مقابلته ، فخرج حزينا أسفا وهو يريد : «الولد ده مش عايز يشوفنى» .. وأصيب بجلطة في شرايين الأمعاء لم تكتشف إلا بعد فتح بطنه . وفي الرابع من أغسطس (١٩٥٨) فاجأته . وهو مازال بالمستشفى - جلطة في القلب أنهت حياته .

ويعقب رءوف على هذه الواقعة الأليمة قائلا : إن أمه في على صبرى كان كبيرا ، لكن «ربما كانت هموم سلامة موسى في ذلك الوقت أكبر من أن يجد لها على صبرى حلا . كما أن



الثقافة وقتها) فلم يفعلوا شيئا. وفي عام (١٩٦٢) نصحه موزطفي وزارة الثقافة، فتحقق المسمى، وتقرر للزوجة معاشا استثنائيا قدره ثلاثون جنيها شهريا حتى وفاتها عام (١٩٦٩).

ونادى سلامة موسى بالتصنيع، والأخذ بالعلوم وارتباط الثقافة والأدب بالحياة، والتعليم المجاني، وإنشاء النقابات العمالية، والتأمين الاجتماعي، والمعاشات لغير القادرين والعاطلين، وتشغيل العمال في المجالس النيابية، وفرض الضرائب التصاعدية، وتحديد الإجراءات الزراعية، وتأميم البترول، كما دعا إلى تأميم قناة السويس في نوفمبر (١٩٥٠)، وأغسطس (١٩٥١) بمجلة: «مسامرات الجيب» (١٨) وفي الفصل الأخير: «تأميم قناة السويس هو أول ما يجب أن يوضع في رأس القائمة لزيادة إيرادات الدولة، لأننا نستطيع أن نحصل بهذا للتأميم على ٢٥ مليون جنيه كل عام.

«وليس في العالم قوة تستطيع أن تمنعنا عن هذا التأميم. لأن شركة القناة لا تزيد في شرعيتها عن شركة الترام في القاهرة. وهذا على الرغم من أن إيون وتشيرشل قد يملكان بعض أسهما، وقد يصرخان عندما نؤم ... (...) وإدارة القناة أسهل من السكك الحديدية. وموظفو الشركة يفرحون بتأميمها، لأنهم سيجدون دولة بدلا من شركة، تضمن لهم معاشهم».

وعندما فكر رموف في نشر: «التصارات لإنسان» عام (١٩٦٠) ليضلل الذعوات التي نادى بها والده. حذف الرقيب نحو نصف محتويات الكتاب، بحجة أنه «لم يترك شيئا للثورة ولجمال عهد الناصر». وأجابه رموف أن من الأسانة والخير أن تعزى الفضل

الأحوال السياسية في العراق، ثم في مصر بعد ذلك، كانت تنحى إلى اليمين، بعد أن انتهت فترة إلى اليسار، (١٥).

كذلك أغلقت الإنذاعة أبوابها في وجهه، ويبدو أنه استاء من هذا التصرف، فقد تعددت الإشارة إليه في خطابهات إلى ولده، «لم أعرف شيئا عن الأحاديث التي أدبعت على في أم درمان. وكل ما أعرفه أن الحكومة الحاضرة تعرض لبقاء الأحاديث في السلطة الإنذائية المصرية، كما كانت تفعل مع حكومة الأخس العيون فاروق، (١٦) .. وأعظم ما أخطأ فيه رجال الثورة أنهم اعتمدوا على مسدنين إقطاعيين، مثل على ساهر وغيره، ممن اعتقد أنهم يديرون الثورة في الخفاء. بل حسبك أن تعرف إخلاصى أنالهم، ومع ذلك لم أدع إلى حديث في الراديو طيلة العام الماضي كله. أما طه حسين الذي كان يخاطب فاروق بعبارة «يا صاحب مصر، والعقاد الذي كان يصفه بعبارة «أعظم فيلسوف» وغيرهما، فيجدون الترحيب في محطة الإنذاعة. أما أنا فلا. ومع ذلك قلت أسفا لأنى قانع بعيشي الآن، (١٧).

وكما تجاهلته حركة الضباط في حياته تجاهلته بعد وفاته. فلم يحصل على أى نوع من أنواع التكريم. وكانت زوجته تعيش على المعاش الذي قررته نقابة الصحفيين، ويقدره أربعة جنيهات. وكانت المعاشات الاستثنائية تصرف عن سعة. ويقول رموف إنهم تقدموا بطلب إلى جمال عبد الناصر، وزاروا محمد حسين هيكل وثروت عكاشة (وزير

لأصحابه. وأبرق لجمال عبد الناصر بما حدث، فلم يأبه بالرد.



قرر جى . إتش . ويلز أن يعيش مائة عام وعاش ثلاثة وتسعين عاما . وقرر رموف جورج بيرناردشوان يعيش مائة عام .. وعاش ثلاثة وتسعين عاما . وقرر سلامة موسى ما قرره زميله، لكن الضغوط النفسية التي تعرض لها وخاصة من صاحبي «أخبار اليوم» وأذئابها، ومن قيادة النظام الجديد وأذئابها، لم تمكنه من الوفاء بوعدته للحياة ..

وهو الصادق الوعد دائما ..

الأمين أبدا .. ■

المراجع

- (١) رموف سلامة موسى، سلامة موسى .. أبى، دار ومطابع المستقبل، ١٩٩٣.
- (٢) (٣) (٤) المرجع السابق صفحات: ٣١، ٧٠، ١٢٨.
- (٥) حافظ مصود، عمالقة الصحافة، كتاب الهلال، ١٩٧٤.
- (٦) في . او . إيجر، اللابنية في مصر، رسالة مقدمة إلى جامعة منتشين.
- (٧) رموف سلامة موسى، المرجع السابق، ص ١٦٢.
- (٨) الأخبار، ٢٥ نوفمبر ١٩٨٥.
- (٩) موسى صبرى، عشاق الصحافة، الدار المصرية، ١٩٨٨.
- (١٠) الدكتور رموف، المرجع المشار إليه من ٢٠٢.
- (١١) المرجع السابق من ٢٠٨.
- (١٢) لويس عوض، أوراق الممر، مكتبة مندوبى بالقاهرة، ١٩٩٠.
- (١٣) مجلة العالم العربى، المصدد ١، سبتمبر ١٩٥٨.
- (١٤) (١٥)، (١٦)، (١٧) رموف، صفحات: ٣١، ٢١٠، ٢١٤.
- (١٨) للندن ٢٨٠، ٣١٢.



ملحمة عصر القلق

استطاع محمود الشرقاوى وروى سلامة أن يسلط الأنوار على سيرة سلامة موسى الذاتية كما خطها براعه. وأن يمدانا بمعلومات قيمة عن حياته بحكم اقتربهما منه. أما غالى شكرى وفتحى خليل وكمال عبداللطيف فعاشوه من خلال مؤلفاته رغم اقتربهم الأولين منه فى سلواته الأخيرة. ودارت مؤلفاتهم حول موضوع محدد: «أزمة الضمير العربى».. «عصر القلق».. «إنشائية النهضة».

ينكر عسائى شكرى فى مداخل كتابه^(١) أنه أثر «الدراسة الفكرية، على اللوحة الفنية، لأننا نتفقد الدراسات الفكرية لأهم الديارات والقيم التى سادت حياتنا الحديثة: فقد ظلت ترجمة الحياة، أو السيرة هى الوسيلة الأساسية فى تقديم أعلام الفكر العربى الحديث والقديم، دون التقييم العلمى الدقيق. بالإضافة إلى أن الترجمة الذاتية لأى مفكر كان، مبررة دلتما بأن قصة كل إنسان تستحق أن تروى. أما الدراسة الفكرية التى تستهدف التقييم أساساً علمياً للبحث، فإنها تكاد تكون مجهولة فى بلادنا، بالرغم من ذيوها فى العالم الغربى ذيوها كبيراً، هذا إلى أن التقييم الفكرى لن يكون مبرراً بأية حال إلا إذا كان التيار أو المفكر موضوع البحث يمثل على علامات

العظماء، وقد يكون صغيراً فيما عدا ذلك. فهو مثل بقية خلق الله له أحاسيسه وانفعالاته. ويرى زولبنى بطرحه هذا السؤال الغربى، يريد أن يقول لنا إنه لا يوجد شيء.. مهما كان ضئيلاً.. فى حياة العظماء، يمكن تجاهله. فكل شيء يكشف عن نفوسهم وأرواحهم. أما المؤلفات فلا تكشف إلا عن آرائهم، وطريقة الإمساك بالحقبة عمل فلسفى، لأن كل شيء فى الإنسان يرجع إلى آرائه وأفكاره. كما أن رأى الإنسان يتحدث عن كل شيء فيه... إن الرجل العظيم يكون عظيمًا حتى عندما يصب الصاء فى الأولى، وعندما يقل زوجه، وعندما يغسل يديه، وعندما يغلق عرى سراويله...».

قام بعض الطماء بدراسة الكتابات وبعض بقع الأطناسر، وبعض الأعيان والبطون والتجاهيد وأطراف الأصابع، فعرّفوا منها آثاراً موروثة، وكشفوا عن أخلاق أصحابها وطباعهم. فلماذا لا تكون للأجزاء الأخرى، والظواهر الأخرى، وللعلوم الجماعية الأخرى هذه القيمة نفسها؟ لماذا لا نتأمل وندرس الحركات والأشكال والمعادلات الأخرى الخاصة بالجسم الإنسانى، لنكتشف عن أخلاق البرء من خلقتها... ونعرف حقيقة؟..

فاستمعان الكاتب الإيطالى جوسيبى برىزولبنى فى كتابه: «حياة ماكيا فيلى، بقصص وحكايات وأخبار استخرجها من الوثائق القديمة، وكسا عظامها النهضة لهما، حتى تدفقت دماؤها، ودبت فيها الحياة، بروحه الفكهة.. ومن الفكاهة ما يقطر مرارة. ولم يستطع أن يخفى الإصجاب بعمله فى للفصول الأخيرة من كتابه: «استطعت أن أقص عليكم كثيراً من الأشياء الخاصة بحياة «نيكولو ماكيا فيلى، ما كنتم لتجدونها فى أشهر كتب السيرة». ويبدو أنه تقيص شخصية ماكيا فيلى ولم يشأ أن يتركها، فاستطرد قائلاً: «ومع ذلك فتوجد بعض الأخبار والمعلومات التى لم أستطع العثور عليها. وإنى لأنكر منها على سبيل المثال هذه المسألة: بأية قدم كان ماكيا فيلى يبدأ خلق نفيه؟»..

أراد أن يسأل «مارييتا، وهرارة، فريما كان باستطاعتهم أن تعداه بمعلومات أكيدة. ولعلم فإن الأولى زوجة ماكيا فيلى والثانية عشيقته. ولكن بينه وبينهما أربعة قرون. وحتى لو استطاع تخطى الحاجز الزمنى، فذمة احتمال عدم تفكيرهما فى تلك المسألة. ويقال إن هذه الأمور لا يعرفها غير الخدم. وكل رجل عظيم يراه الخادم صغيراً. فالعظيم قد يكون له عقل



المجتمع الاشتراكي، فإن سلامة موسى يبرز هنا مرة أخرى كخطوة باهرة في تاريخ فكرنا الاشتراكي.

فقد ظل الفكر والداعية للاشتراكية فترة حاسمة في حياتنا قاربت على النصف قرن،^(١)

ويذهب الكاتب المغربي كمال عبد اللطيف إلى أن للحضور للفكر الذي حققه سلامة موسى لم يقابله أي اهتمام جدى بتقويمه. وإذا استثنينا بعض الدراسات التحليلية والوصفية في الستينيات، فلنا لاتحاد نعتز على اهتمام بمشروعه الثقافي ويرى أن القرارات السابقة على قراءته - التي أُنجزت حول فكر سلامة موسى - كانت قراءات «احتفالية»، تستعمل مفاهيم مثل الريادة والسبق والتقدمية، مما أدى في النهاية إلى خطاب لم يكلف نفسه عناء البحث في الشروط التاريخية العامة الموكبة لهذا الخطاب، ولم يهتم بصياغة مفاهيمه ومحاوره الكبرى وإبراز علاقة هذه المحاور والمفاهيم بمجراها التاريخي. فدراسة هنري رياض العلوية: «سلامة موسى والمنهج الاشتراكي»، تكشف بتلخيص مبسط لكتاب: «تربية سلامة موسى»، والطابع العام للجزء الأول الذي صدر من دراسة فتحي خليل بعنوان: «سلامة موسى وعصر التلق»، هو الطابع الدرامي الاحتفالي حيث يصبح الحديث عن سلامة موسى حديثاً عن البطل الشهيد. أما غالي شكري فإنه رغم رصانه جوانب متعددة من بحثه، ينتج في جوانب أخرى من البحث نفسه خطاباً احتفالياً بسلامة موسى وبفشاطه الفكري.

أما الإطراء العام لحيته، فيحرص - كما أوضح في المقدمة - على التأكيد على مجموعة من المطلقات، تشكل «الموجات الصريحة والضمنية»، المحددة للخطوط

الطريق الحضاري الطويل في تاريخنا.

ورغم ما في قوله: إن الدراسة الفكرية تكاد تكون مجهولة في بلادنا، من مخالفة، فإن الذي يهمنا - هنا - هو بيان مبرراته لجنوده إلى الفكر لا الحياة الشخصية. وفي ظني أن أي كاتب لا يستطيع أن يتخلى عن السيرة وإضافاتها لمعطيات الفكر. ولكل بقدر حاجته. لهذا نراه يعود فيقول إن السبب الجوهري في عدم كتابته «سيرة شخصية»، ربما يرجع إلى أن سلامة موسى كانا يكتبانه العظيم، تربية سلامة موسى، عذام أية معارلة أخرى لترجمة حياته. ومن ناحية أخرى رأيت أن المرحلة التاريخية المهمة التي نجتازها الآن، بحاجة ماسة إلى «علامات الطريق»، من خلال التقييم الموضوعي لأهم القيم الفكرية التي سادت حياتنا منذ بؤادر عصر النهضة في أوائل القرن العشرين إلى الآن. ولما كان سلامة موسى يمثل فيما أرى إحدى هذه القيم الجديرة بالدراسة والتأمل وإمعان الفكر، فقد لجأت إلى دراسته بدلاً من التاريخ لحياته، ذلك لأننا لسنا في مرحلة انتقال جزئية من مرحلة اجتماعية مختلفة إلى مرحلة اجتماعية متقدمة، وإنما نحن نجتاز مرحلة حضارية كاملة متوجبة منا التوقف عند كافة علامات الطريق الذي قطعناه حتى نستشرف برؤية واضحة معالم الطريق الذي نتأهب لتسير فيه. ولما كنا في المستوى الاجتماعي المحض نتجاوز أعقاب المجتمع الاستغلالي إلى أعقاب

العامة للبحث، ومن بينها خصوصية لنتهاء سلامة موسى إلى الأقلية القبطية، واعتبار مشروعه «مشروعاً ثقافياً» نهضوياً، أي مشروعاً يساهم في تحديد موقف نظري من إشكالية النهضة باعتبارها الإشكالية المحورية في بنية الفكر العربي الحديث والمعاصر. فلناجابه للنظري سعي للتفكير في واقع التأخر التاريخي. ومحاولة لصياغة رؤية تقترح بدلا له «من هنا فإننا قد حاولنا تجاوز الأدبيات التي تطلق على سلامة موسى وعلى ممارسته الثقافية صفة الشورية، حيث تغفل أو تتغافل عن معطيات النص الموسوي الصريحة والضمنية، وتطلق الألقاب والدعوت بصفه اعتبارية».

ومن بين هذه الخطوط أيضا الإنصاح عن «أطروحته المركزية حيث كان خطابه يتركز حول دعوة محددة، وهي دفاعه عن نموذج النهضة العربية والتقدم الغربي، وتقصده بنموذج النهضة الغربية هنا مجموعة القيم الفكرية والتاريخية التي تحققت في أوروبا ابتداء من القرن ١٦ م.، وبالتحديد من هذا الاعتبار نظر إليه على أساس أنه الترويج المتقدم لمسيرة الفكر الليبرالي العربي الحديث والمعاصر. كما تعامل «المشروع الثقافي الموسوي» تعاملًا نقدياً: «إن دراستنا له لم تكن نخضع لأي مبرر برجماتي آلي، بقدر ما كانت سعيًا نظريًا يتوخى تأمل تجربة ثقافية فريدة، لا تزال جوانب من ملامحها مستمرة في حاضرنا، والهاجس النقدي الذي صاحبه، كان - كما يقول - بمثابة تعبير ذاتي عن هموم حاضرة. وسمحت له الموجات السابقة باستخدام مفاهيم محددة جنبته، على حد تعبيره - «القراءة التحليلية الصريحة» - التي

يعتبر كتاب محمود الشرفاوي: «سلامة موسى الفكر والإنسان، نموذجاً لها، إذ اكتفى الشرفاوي باستعراض عام

الخطوات والمراحل التي عاشها سلامة موسى، ودفعته هذه المفاهيم إلى إنتاج خطاب تاريخي، تركيبي ونقدي، خطاب تروخي معرفة البرنامج الثقافي الموسوي في مستوى أطروحته المركزية، ثم مستوى المفاهيم الإجرائية التي بدأ لها أن سلامة موسى وضع من خلالها ويواصلها هذه الأطروحة.. هذا وقد حاولنا عدم إغفال الملابس التاريخية العامة التي واكبت صياغة مشروعوه الثقافي ككل....

وفتحى خليل - في زعمنا - لم يدرج سلامة موسى، وإنما لعصر التلق الذي انصهر في داخله سلامة موسى. جل التفاتاته كانت منصبة على إضاءات العصر منذ رفاعة رافع الطهطاوي حتى ثورة ١٩١٩.

اشترك **فتحى خليل** في النشاط الطلابي منذ صباغته، وانضم إلى جماعة: «أنصار السلام» قبل تخرجه في قسم الدراسات الفلسفية بكلية الآداب، وكان على رأسها المناضل الشريف يوسف حلمي الذي أسس - أيضا - جمعية «أصدقاء سيد درويش»، وأصدر مجلة: «الكاتب حمامة السلام»، وكتب فيها معظم التقديميين في ذلك الوقت، كما تبثت بعض البرامج ومنهم **فتحى خليل**. وبعد إلغاء معاهدة ١٩٣٦، وأثناء احتدام النضال الشعبي ضد قوات الاحتلال بالسويس، استشهد شقيق **فتحى خليل**، فلم يفت ذلك في عنده. كما حدثنى أمين ريان - ولم ينهه عززه عن مواصلة النضال، وكان يبيت في مقر جمعية: «أصدقاء سيد درويش» - ويذكر ريان أنه لم يكن جامداً الفكر رغم انتمائه الماركسي. وكان يجمع حوله جماعة من الشباب غير الماركسي، مما كان يشير شقيق إبراهيم وكنتال عهد الحليم. وكان يناقش أعمال الشباب

وينشرها بروز اليوسف، ربما أملا في ضمهم إلى حركة «حقوى». وعندما نشر أمين ريان روايته الثانية: «المرحلة» (٥) شارك في إخراجها خمسة فنانين: قدمها على الراعي، وكتب حسن عثمان كلمة الفنانين التشكيليين، وفتحى خليل كلمة ظهر الغلاف، وصمم الغلاف حسن حاكم الذي شارك كمال الملاح في الرسوم الداخلية وتؤكد هذه المجموعة الأبرج الجماعية التي تولدت عن الحركات النضالية بعد الحرب الثانية. يقول **فتحى خليل**: «في الأدب... كما في السياسة، يلعب الإيمان بالحقيقة دوراً أساسياً... وأمين ريان وهو يكتب حافة الليل، وكان يؤمن بعالمه المحدود بين الجدران، وهكذا جاءت قصته الطويلة نابضة وصادقة، رغم أنها كانت تائهة... وعندما علمه الشعب أن الحياة تكون أروع في الوحدة الوطنية في الكفاح، أخرج أمين ريان أبطاله من قواقعهم، وفتح بهم إلى الميدان وكان مؤمناً بالخطوات الجديدة لأبطاله القنصاء. والأديب لا يستطيع أن يعلم الشعب، إلا إذا استطاع أن يتعلم من الشعب.. وربما كانت هذه الكلمة دعوة سواسية لا رأياً نقدياً، إذ خفيت عليه أسرار حافة الليل، التي تعبر عن مرحلة «التلق» بعد الحرب العالمية الثانية، وفيها مشابهة كثيرة من المرحلة التي نمر بها الآن» (٦).

كان حلم حياته التاريخ للحركات التقدمية في مصر الحديثة والمعاصرة. شغلته الأعباء السياسية والصحفية حتى توفاه الله بالمراق في أوائل الثمانينيات. لم يضع سوى كتابين: «دفاع عن الثقافة العربية» (٧) و«سلامة موسى وعصر التلق» (٨). ومن مطالعة الكتاب الأول نشر أنه كتبه في الشارع، ثلابة لولابه نحو قضية لا تنتظر الجلوس على المكتاب. إنه يحذر بلى وطنه من الهجمة الماركسية الشرسة على الثقافة العربية.

ومكارثي. كما هو معروف - كان عضواً بالكونجرس ورئيساً للجنة «النشاط غير الأمريكي» به. وأصبح رمزاً لسيطرة الاحتكارات على أجهزة الثقافة بدءاً بالجامعات والمدارس ودور النشر ومعامل الأبحاث العلمية وقاعات المحاضرات، وليس انتهاءً بالإذاعة والتلفزيون والسياسي. رعى «وزير الرعب» لمطاردته المتقنين الأحرار بتهمة الشيوعية. وكانت المكارثية هجمة ضد العقل والضمير. هاجم مكارثي ميزانية جديدة للمكاتب لأن التمويل هو السبب في التأثيرات الاشتراكية. وعندما تمركز ضمير العالم النثري أوينهيمر بعد من مركزه العلم، بحجة أن أفكاره ضد الأمن القومي.

وفتحى خليل ليس ضد الكتاب الأمريكيين الأحرار، ولكنه ضد المكارثية التي شوهت وجه أمريكا، حتى سعى بالوجه القبيح. وأرادت تشويه وجه العالم بالتقضاء على ثقافته، وفرض ثقافتها العنصرية. وكان المناخ المصري مشحوناً ضد المكارثية، ومن يظنونه في العالم العربي من القاهرة إلى بيروت، وما كان كتابه - في صلبه - سوى تجميع لبعض المقالات الدافئة، ومقتطفات من الكتب المنتفضة في وجه الهجمة، إضافة إلى كشفه للمترجمين والكتاب المتعاونين مع الأجهزة الأمريكية بحجة «التعاون الثقافي». وخصص الفصل الأول لتقديم الثقافة العربية مستخدماً بكتاب الغرب أنفسهم، مستشهداً بمقتطفات مطولة من دراسة **روحيه جارودي** التي نشرها بباريس في مارس ١٩٤٧ عن فضل الثقافة العربية على العالم.

لم تصح الفرصة لتحقيق حلم **فتحى خليل** إلا في معتقل الواحات واتخذ سلامة موسى إطاراً للحكاية المصرية، أو قصة حب تتسلسل بين الفصول. ولم يكتب سوى جزء واحد، وما ملعه من



ذلك الجيل من زحمة حياته ليرويا لنا
فى حسرة وفخر وغموض..

على طريق تلك الساعات المشرفة
شمس مارس، انطلاق شعب بأسره، عماله
وفلاحوه، شبانه ونسائه، لا فى مدينة ما
أو فى قرية ماء، بل على نطاق الوطن
الشامل.. من ميادين العاصمة حتى
نخاع الكفور المظلمة.. دون أن يلتهم
حزب ولا زعيم، ولا حتى مغامر جرىء،
كلمة الشورى فى ذلك اليوم.. دون أن
يحدد لهم أحد ميقات انفجارهم الملهم..
ويدون أن تدحسهم جريدة ولا بيان
ولا منشور.. إلى ما يجب عمله..

وبينما كان قطار مدجج بالسلاح..
يتسلل من القاهرة إلى بورسعيد، يحمل
الزعيم ورفاقه.. كان اسمه يشق عذات
السماء فى أقصى قرى الوطن.. فى أرجاء
لم تعرف من قبل اللحظة مظاهرة ولا
هتافاً.. ولم تر حتى صورة هذا الذى
تهافت باسمه.. كل ما كانت تعرفه هو أنه
طلب الاستقلال فقبض عليه، وكان اسمه
موجزاً كطاقة الرصاص، ومعناه
الفتال.. (٩).

بلمح ففتحى خليل عن انتمائه
السياسى بصورة عاطفية منذ السطور
الأولى: «الشرق والغرب.. لكم كره هاتين
الكلمتين، ذلك أنه كان يراهنا من أسوأ
الكلمات فى عصرنا.. كان يطالبنا بأن
نضمهما فى قائمة الأحافير، أى الحفريات
التي زال عصرها.. فكلمة الشرق فى رأيه
«توحى إلينا أننا بشر ننتمى إلى آسيا
وأفريقيا، وكأننا على عداة مع أوروبا
 وأمريكا.. ولما كان الأوروبيين والأمريكيون
هم المستعبدون السائدون فإن عداتنا
يخرس فى نفوسنا كرامة للتمدين».

ولكن هاتين الحفريتين كان لهما من
السلطان ما جعلهما تقرضان وجوههما
عليه.. فحينما كان يولى وجهه فثم وجه
الشرق أو وجه الغرب..

بالدفقات الشعرية التي تتدفق فى ساحة
الصرة، ليزيده التفتيس النفس إيماناً على
إيمانه، يهبه الراحة التي تمكنه من
الصمود.. وكان خليل على وعى بما
يقول، فهو يردد «ملحمة.. ولما كان لكل
ملحمة «بطال» كان سلامة موسى هو
البطل.. ولم ينجح إلى الخيال، أو يتخلى
عن الحقيقة.. والتزم بالتحليل الدقيق
لمسيرة شعب أراد أن يمزق ستر الظلام،
فتراكمت عليه حتى اخنق بالحصار..
فكان الانفجار..

لم يحدث ذلك من قبل.. لا فى
الشرق ولا فى الغرب.. لا فى الأسطورة
المجدة ولا فى الواقع الناشب فى صخر
الأرض..

لم يحدث فى وطن من أوطان
القرارات الخمس.. ومهما كانت ملامحه،
ومهما كانت ذكرياته مثل الذى حدث فى
مصر فى التاسع من مارس عام ١٩١٩..
حتى مصر نفسها لم تصدق ما حدث، إلا
بعد وقوعه بأيام، فالعالم لم يكن وحده
الذى أصيب بالذهول.. بل أصحاب
البصيرة والذكاء من المصريين..
المنفيين والمقيمين..

حتى الذين وجدوا أنفسهم، دون إرادة
منهم، فى قمة الأحداث.. أخذتهم
المفاجأة..

لا السلطان القابع فى قصر البستان،
ولا الحاكم بأمر الإمبراطورية فى قصر
الدوابة، ولا خليفة المسلمين فى قصر
يلدز، ولا للزعيم الذى لم يرض على
اعتقاله غير ساعات، والذى لم يكن قبل
تلك الساعة زعيماً.. بل مغارماً معتدلاً..
كانوا يتخيلون أن الذى حدث سيحدث.

يا ساعات صباح اليوم الرابع.. ما
الذى حدث على أرض مصر ولم يحفظ
لدا التاريخ غير صداه الشاحب فى
حروف البرقيات والتقارير ودفاتر
البوليس.. وغير الذكريات التي اختلسها

متابعة الحكاية المصرية إلا الإفراج عنه
فى زعمنا ١١.. فإن يعيش الحياة ويكون
فاعلاً فيها خير ألف مرة من كذابتها.
أعتقد أن هذا كان تفكيره، أو على الأقل
ما تتبنا به سيرته. تقول المقدمة: «هذا
الكتاب.. هو جزء من ملحمة عاشتها
مصر وعاشها إنسان أحبها حتى الموت
هو «سلامة موسى، وأمنى أن يسعنى
الوقت، وتسعنى المقدرة، لكى أتابع هذه
الملحمة جزءاً جزءاً حتى نهاية مطالعها
عام ١٩٥٨، وهو العام الذى مات فيه
البطل».

كانوا يكتبون فى الواحات على ورق
البافرا أو ورق أصفر صغير، بأقلام
الرصاص فى أغلب الأحيان.. التلم مثل
عقطة الأسماك حتى يتمكن الكاتب من
إخفائه. سألت روهبة سلامة عن قصة
نشر هذا الكتاب. أفاد أنه علم به من
بعض الأصدقاء. وعندما سلمه ففتحى
خليل أصوله وجدها عبارة عن
قصاصات ورقية صفراء صغيرة. كما
ذكر أنها كانت مكتوبة بالهبر، وأنه مازال
يحفظ بها حتى الآن. فى المعتقل ذاته
الذى تحول إلى محطة لتربية الماشية فى
عهد السادات فهجرته، وما زال مهجوراً
حتى اليوم، كتب محمد خليل قاسم:
«الشنندرة»، وكانت أول رواية تصلتهم
المناخ الدوبى. وإذا كان قاسم استوحى
المكان، فإن خليل استوحى الزمان. كان
الدافع فى العالين واحداً:

الحنين إلى الحصن العنود بعد رحلة
الصنى رويست العذاب. وطبيعة الحال، لم
تسبف كاتبنا المراجع، فجاه كتابه لشبه

هاتان الكلمتان، شرق وغرب، تلخصان مئات المعارك وقضايا الصراع التي كونت تاريخنا الحديث، عبر قرن ونصف، هذه المعارك والقضايا التي اتخذت شكل المناقشات النظرية حياً والمناقشات المسلحة حياً آخر وإن كان معنى الكلمتين قد اختلف، بل انقلب، مع تطور العالم وجريان الأحداث.

كان الشرق من وجهة نظر الوطنيين قبل الحرب العالمية الثانية، هو التلخف والجمود والردة. كان رمزاً لحياة المجتمع الزراعى الإقطاعى، بينما كان الغرب هو التقدم والثورة والطفرة. أى كان رمز الحضارة المجتمع الصناعى، ولكن دلالة الكلمتين انقلبت بعد حصول النظام الاشتراكى إلى نظام عالمى فى أعقاب الحرب، فالتكلمت كلمة الغرب لتدل على حضارة المجتمع المنحدر الأقل، وأصبحت كلمة الشرق شارة الحضارة البازغة المزدهرة.

لم ينافس **فتحي خليل** ثنائية الشرق والغرب عند **سلامة موسى**، وعليها يرتكز فكرة. فلم يكن **سلامة موسى** يعترف بالحدود الإقليمية. فالعالم كله قرية واحدة. لا يوجد شرق وغرب، وإنما حضارة قديمة وحضارة عصرية. فى العصور الوسطى كانت أوروبا تعيش للحضارة القديمة، وكنا نعيش الحضارة الجديدة، واستفادت أوروبا من الأنوار المطلة عليها من الشرق فنهضت، وعلمنا أن نستفيد من الأنوار المطلة علينا اليوم من الغرب للنهوض؛ إذ نحن على يقين بأنه إذا كانت الشمس تشرق من الشرق، فإن الدور يأتى إلينا من الغرب. ولهذا ندعوا إلى حرية المرأة ومساواتها للثامة فى الحقوق والواجبات بالرجل، وندعو إلى العلم والصناعة، ومحاربة الفجيبات والخرافات التي أسن بها الشرق وتعمق حتى يكاد يموت وأخيراً يجب أن ندجة

نحو الديمقراطية الاشتراكية. ثم، وعلى الدوام، نطلب الحرية، الحرية الروحية بالانطلاق من التقاليد والخرافات والحرية السياسية بإيجاد حكومات شعبية عادلة. (١٠).

لم ينافس **فتحي خليل** الثنائية، وإنما أعرب عن اتجاهاته السياسية. وكان يصف البشر وفق انتماءاته. فى كتابه الأول أطلق على العقائد لقب «عميد الأدب الرجعى، لأنه كان يعتبر الاتحاد السوفيتى «إمبراطورية روسية، وتنبأ بانتهيارها وتحرر شعوبها المتعددين الجنسيات واللغات. وينقل هذه الأفكار عنه من باب الفكاهة. ويذهب بالتعاون مع مكاتب الاستعلامات الأمريكية؛ لأنه كان يراجع سلسلة كتب: «الناقوس» التي كانت تصدرها مكتبة «الأنجل المصرية». فلم تكن مؤسسة «فرانكلين» تعمل وحدها، وكان هناك أيضاً ماهر عيسوم ووديع سعيد، وكل منهما «مؤسسة» قائمة بذاتها... لو كان **فتحي خليل** على قيد الحياة، وشاهد انهيار الاتحاد السوفيتى واستقلال دوله، فهل كان سيتغير موقفه من نبوة العقاد؟

ولم يتمكن **فتحي خليل** فى هذا الجزء من كتابه الذى لم يكمله، من استقراء نصوص **سلامة موسى**. وقد استخلص نتيجة تيرة من استقرائه لحكاية رواها **سلامة موسى** عن طفولته، تجعلنا نحسّر لعدم تمكنه من استكمال كتابه. يقول **سلامة موسى**: «كنا نلعب مع صبيان المزارعين إلى الساعات الأولى من الصباح. وأحياناً كنا ندبر السرقات فى الحقول للخيار أو البطيخ. ولا يزال عالماً بذكريتى بعض الاحتكامات. فقد تصلقت ذات مرة شجرة كان فى أطرافها الطيا عش. فلما بلغته وجدت فيه فرخى غراب، فأمسكتهما بيدي وشرعت أهبط، ولكنى ما كدت

أترك العش حتى وجدت ثرة من اللطم المؤلم والعن الشديع تسمى رأسى ووجهى. وطار عقلى وأنا فى هذا الاضطراب، فلم أنتبه إلى أن هذه الثرة هى أم الفرخين يساعدها أب أو عم. ولو كنت أدركت تخليت عن الفرخين وتزلت فى سلام. ولكنى لغرط الألم والزعج بقيت فى غشية مغمض العينين وأنا ممسك بالفرخين أنتحس طريقي الخطرة على فروع الشجرة إلى أن مسست الأرض. وهنا أفقت، وفتحت عيني، فوجدت ثلاثة أو أربعة من الغرابان تصرخ بي وتسب وتهتار بعد أن اخشنتى وضربت رأسى ووجهى بالدماء» (١١).

ويفتح **فتحي خليل** الفصل الثانى من كتابه بطفولة **سلامة موسى**: «لم يكن فى وسع الراى المدينى أن يكشف ما إذا كان الطفل ذكراً أو أنثى. فقد كان فى أذنيه أقراط، وعلى ثوبه الأسود تمام تلعب جرائه فقط كان ترجح أنه صبي، وكان الطفل فى مركز دقيق، فهو متعلق بفرع شجرة، ممسك بفرخى غراب من عش وجده بأطرافها الطيا. وحين شرع يهبط هاجمته أم الفرخين لطما على وجهه، ونفراً فى رأسه وغشيته غاشية فلم يفهم الموقف الذى وقع فيه، ولم يدرك الفرخين مع ذلك وظل يهبط فى اضطراب، مغمض العينين. فلما مس الأرض ووقع وجهه إلى السماء، رأى جماعة من الغرابان تسبه وتشمه. وكان وجهه يقطر دماء.

ويتخذ من هذه الواقعة رمزاً لحياة **سلامة موسى** كلها: «إنه **سلامة موسى** فى طفولته المبكرة. ولسوف يتكرر هذا الحادث طوال عمره. لسوف يقتحم الصعاب، وينقل العقاب، ولا يترك غنيمته أبداً. ولكنه سيكون دائماً على فهم لما يدور حوله. ولن تكون عينيده مغمضتوني، لأنه يعلم ما يصنع ويعلم أن



له أعداء أقوياء لا يسكتون على المقترحين، وسوف ينزف دمًا فيلق جراحه في سميت ثم يمارد للصعود.. حتى يموت على قمة ذات ساء وبهاء..

أفصح فتحي خليل عن انتمائه بصورة وجدانية، منذ السطور الأولى، وأفصح كمال عبد اللطيف عن الاتجاه ذاته من خلال رؤيته المادية، ويرى عبد اللطيف أن المحصور الفكري الذي حققه سلامة موسى على مدى خمسين عامًا لم يقابله أي اهتمام جدى بتقويمه ومحاولة إضاح أبعاده ودلالاته التاريخية والنظرية، فباستثناء بعض الدراسات التحليلية والوصفية، لا تكتاد نظر على أي اهتمام بمشروعه الثقافي، ولا بالأفاق الفكرية المتعددة التي افتتحها هذا المشروع في بنية الثقافة العربية المعاصرة. ويحث عبد اللطيف - كما يقول في المقدمة - يرغب في المساهمة في فهم وتقويم الكتاب الثقافي الموسوي، ويستمد البحث مشروعته من مبررين: أولهما، قراءة سلامة موسى تسمح لنا بفهم جوانب من حاضرنا ومستقبلنا. فالحاجس الذي يوحنا به هو استمرار بحثنا عن أسلحة نظرية وتاريخية لطمس ملامح عصورنا الوسطى المهيمنة على حاضرنا.

وثانيهما، الرغبة في إنتاج خطاب حول الممارسة النظرية الموسوية، ينظر إلى الإنتاج النظري لمصر ما، وفكرها، باعتبارها شهادة على طموح تاريخي قابل للتحقيق، أم محاصر ومعاق.

ويتألف البحث من قسمين كبيرين فصلنا عن المقدمة والخاتمة. ويولى القسم الأول بالشروط التاريخية والنظرية الممهدة لتبلور الخطاب الموسوي. والثاني بأطروحة هذا الخطاب المركزية ومفاهيمه الكبرى. ويتألف القسم الأول من ثلاثة فصول. أولها عن الهيمنة الاستعمارية والتأخر التاريخي في مصر (١٨٨٢ - ١٩٥٢). وثانيها عن الإشكالية المركزية والمفاهيم الكبرى للخطاب النهضوي العربي المعاصر. وثالثها عن مكونات ومصادر لخطاب الموسوي. ويتألف القسم الثاني من ثلاثة فصول أيضًا. الأول عن الخطاب الموسوي وإشكالية النهضة. والثاني عن المفاهيم المركزية في الخطاب، وتتمثل في ثنائية الشرق والغرب. والثالث عن المفاهيم المركزية المحددة، وتتمثل في الليبرالية والاشتراكية. ويخلص في الخاتمة إلى تقويم نقدي عام (١٢).

وينتهي إلى أن إشكالية العصر الذي عاشه سلامة موسى تبرز في التساؤل عن كيفية تصور استراتيجية تلتقي للتأخر وتحقق النهضة. والمحوران الرئيسيان لخطاب النهضة، هما: للتأخر والانحطاط، والهيمنة الاستعمارية. ولا يمكن الفصل بين هذين المحورين كما لا يمكن الفصل بين استمرارية التركة اللاهوتية والتأخر. وخطاب النهضة ضمن هذه المحددات ليس خطابًا علميًّا، وإنما خطاب أيديولوجي. أي أنه يقدم رؤية بديلة للظروف المحيطة به. ويتضح هدفه الأيديولوجي في صياغته لملأ جاهزة: مثال السلف، ومثال الغرب، ومحاولة التوفيق بينهما لحل تناقضات الواقع.

ويبدأ اللقاء التاريخي بين الشرق والغرب بزيارة الطوطاوي لفرنسا (١٣) وكانت العلاقات الإقطاعية تسيطر على مسورة الإنتاج في الريف. وركز

الاستعمار البريطاني على هذه العلاقات لتحويل مصر إلى سوق مزرعة، والسوق المصرية إلى سوق تابعة لاستهلاك منتجاته الصناعية. وظهرت طبقة وسيطة من الأعيان. والمدن لم يكن لها. بصفة عامة - إلا الطابع الإداري، أما نظام الحرف والطوائف الصناعية، فكان يكفي بمستلزمات السوق المحلية. وأوقع تصاعد المد الإمبريالي مصر في قبضة أساطين المال الأجانب، ثم الاحتلال البريطاني وتجلي الجمود الثقافي في استمرار النموذج الثقافي الإسلامي في صورته الركدة المتجاوبة مع التصالح الاجتماعي السائد. وأدى استبداد المعتمد البريطاني إلى ظهور الحزب الوطني، فالثورة العربية. وانعكست هذه الأحداث على مستوى الفكر، فظهرت جريدة «مصر» (١٨٧٧ - ١٨٧٩) التي كان يصدرها أديب إسحق وسليم نقاش، وكانت تتبنى مواقف جمال الدين الأفغاني.

لم تدم حملة نابليون على مصر ثلاث سنوات، إلا أنها وضعت حدًا نهائيًا لعزلة مصر عن الغرب، وأعطت دخولها إلى رحاب الزمن المعاصر. غير أن المستعمر البريطاني حرص على إتلاف كل المصانع التي كانت قائمة، وحطم اقتصاد الريف الذي كان يقوم على مبدأ الاستغلال الذاتي. ولم يكف بالتفتيت والتفكيك وتوجيه الإنتاج الداخلي لمعطيات السوق الأجنبية، وإنما سعى إلى عرقلة كل سبل التقدم مستعينًا بطبقة كبار الملاك، فبرزت مصالح القطاع العريض من الجماهير التي ليس لها أية مصلحة في التعاون مع الاستعمار أو السراي. ثم تبلورت أهداف الجماهير إلى أن انتظمت في تجمع سياسي وطني، وتأسس الحزب الوطني رافعًا شعار الجلاء، ومطالبًا بالديمقراطية. وكان للحرب العالمية

الأولى آثارها فبرز حزب الأمة وحزب الوفد والحزب الاشتراكي الديمقراطي .

ويستخلص كمال عبد اللطيف من استعراضه للشروط التاريخية المهيئة للخطاب النهضوي العربي المعاصر ثلاثة مفاهيم يعتبرها بمثابة مرتكزات أساسية لأبنية الأيديولوجية الناشئة آنذاك وهي: التأخر، الاستمرارية، القطعية. ويقصد بمفهوم التأخر تصوير حال الشرق مقابل حال الغرب، وبالأستمرارية الرغبة في المحافظة على الحركة الثقافية ذات المركز اللاهوتي، أما مفهوم القطعية فإنه على التحول الذي أحدثته الهجمة الاستعمارية - باعتبارها نظاماً كاملاً - في محيط المجتمعات المستعمرة - وتتداخل هذه المفاهيم، وتتعدد تناقضات متعددة، كما تتحدد إشكالية النهضة، وتكبلر في قلبها استراتيجيات نظرية متعددة، عبرت عن الطروح النظرية للفتات الاجتماعية المتصارعة، وعكست كل تناقضات البنية التحتية. واستجاب جيل من الرواد لنداءات الواقع. ولم تكن خطاباتهم موحدة المضمون والرؤية، وذلك بحكم المواقع الاجتماعية المختلفة لهم. وتنقسم فئات المثقفين المؤسسين للخطاب النهضوي إلى قسمين: مثقفي التيار الليبرالي، السلفي، ومثقفي التيار النبرالي.

ويقوم خطاب الإصلاح والنهضة والتعمدين في التيار السلفي على مبدأ الرجوع إلى الماضي - فالأصل هو الماضي. والماضي هو زمن الوحي وزمن حافظي الوحي الأوائل. وللخطاب السلفي منطلقان: عقائدي، وتاريخي. والعقائدي يعنى الإصلاح الديني، والتاريخي يعنى الإصلاح السياسي. ودعا هذا التيار إلى جامعة إسلامية، ترفض رياح الطغمة التي هبت على الشرق. وتجتل الدلالات البعيدة للمثقفين في مفهومين بارزين هما: بث الإسلام، وعالميته أو كونيته -

حسب تعبير كمال عبد اللطيف . الإسلام - والبعث في المعنى المترادف في الخطاب السلفي هو التجديد والتصحيح بفتح باب الاجتهاد لتجاوز حالة الركود والتقليد، مع الاستفادة من مكتسبات العصر الإيجابية. العلم والتقنية والديمقراطية - ويتجلى ذلك في اجتهادات وفقاري مصد عبده، إلا أنه لايشكل - في نظر كمال عبد اللطيف - أكثر من أسلوب دفاعي في للتفكير. أما السلفيون الجدد فيعتبرون كل قيم أوروبا مجرد نبات شيطاني، كما يرى سيد قطب في كتابه: «المستقبل لهذا الدين». والطموح البعيد لخطاب البعث الإسلامي يتجلى في عالمية الإسلام. فالرؤية الإسلامية للوجود هي البديل الأحرد المخلص من كل شرور العالم. ويكاد العنف الثقافي الذي مارسه الاستعمار يضاهي علف الرحلة التي أحدثها في الاقتصاد. فانتقلت أغلب التيارات الفكرية التي كانت سائدة في أوروبا - بصور مختلفة - إلى الثقافة العربية. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر انتقل الفكر السياسي الليبرالي، والفكر الوصفي، والتأريخي، والسان سيمونية، والاشتراكية. وحاول ناقلوه توظيفه ضمن خطاب النهضة، ورأوا أن خلاص المجتمع لايتأتى إلا عن طريق تمثل قيم ومعجزات الغرب. فكان مشروع الإصلاح الذي تقدمت به الفئات الاجتماعية الناشئة. واشتغل أغلب الليبراليين العرب بالعمل الصحفي. وبرزت مجموعة من الصحف والمجلات المعبرة عن هذا الاتجاه: المقتطف، الجامعة، الجريدة، الهلال، المجلة الجديدة، العصور، وغيرها. وعكست هذه الصحف المبادئ العامة للفكر الليبرالي بشكل مبسط وانتقائي. وركزوا على العلم والعقلانية القائمة على أسس اختبارية. وسلّموا بعالمية المعجزات الثقافية والسياسية الغربية. وأكد رواد هذا

التيار على مفهومى الحرية والعقلانية. ويمكن القول إن أغلب مثقفي هذا التيار تبنا أطروحات ودعوى مؤسس الفكر الليبرالي الغربي من ديكارت إلى الليبرالية «جديدة، ليبرالية ما بعد تجسد الفكر الاشتراكي في التاريخ، وهذا البنى لايعنى تماثل لهذا الفكر ضمن حدوده التاريخية، وتعاملوا معه تعاملًا انتقائيًا. ومع ذلك لعبوا دوراً رئيسياً في ولوج باب المعاصرة. فالقيم الليبرالية تشكل المرتكزات للنظرية للحضارة الأوروبية.

والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، تعنى العمل بمقتضى العقل مقابل العمل بمقتضى الوحي. والمفهوم لاصلة له بالعقل والعقول في الخطاب السلفي، ويرادفه مفهوم العلم. وبإسهم هذا المنحى في تجسير التناقض بين الروح والعلم. ونظر الليبراليون إلى العلم من ثلاث زوايا: باعتباره مجموعة من الحقائق اليقينية، وباعتباره وسيلة للاقترب من المعرفة الصحيحة، وباعتباره رؤية فلسفية مادية للإنسان والعالم. ومحور فلسفة العلم هو فكرة التطور والتجديد. ولقد أبرز مفهوم العقلانية مفاهيم النقد، والتدوير، والتجريب، والعلم، والتقدم، والاشتراكية. والمثقف الليبرالي كالمثقف السلفي. فهما يعتمدان على نموذج ثقافي ولكن كيف تستطيع مجتمعات الشرق - المجتمع المصري - تمثل مكتسبات الحرية والعقلانية والديمقراطية والعلم؟ في ظرف تاريخي محاصر من جهة بالهيمنة الإمبريالية، ومن جهة أخرى بالهيمنة اللاهوتية؟ إن غياب هذا السؤال عن المشروع النظري الليبرالي العربي المعاصر لدليل قاطع على تبعية وذيلية هذا الفكر للتراث الغربى، التبعية والذيلية التي يغيب عنهما كل حوار، وكل مبادرة



مع الاستعمار، أو على الأقل تذبذبهم في مواقفهم المبدئية منه.

وتتفق رؤية كمال عبداللطيف مع

رؤية سلامة موسى نفسه، فهو يقول

في تربيته: «وأجد أن تفكيرى في السياسة

والثقافة كان على الأوام يسارياً، وفي

الأغلب ارتيادياً. وما يلاحظ أن جميع

الكتاب في مصر يدعوا حياتهم الأدبية

مذهبيين ارتياديين، ثم انتهى كثير منهم

إلى ملاذ التقليل يدفعون إلى النسل

الماضي بدلاً من افتتاح المستقبل. كما

أني أجد أن لي استعراضاً ديمقراطياً في

جميع ما كتب يحملني على مكافحة

الظلمات التي لاتزال حية في الشرق

العربي: في الاجتماع والاقتصاد

والمقيدة. ولكن لم يتغير موقفى من حيث

أني كاتب مذهبى يسارى أكافح

لترجيبيين الذين يجدون الحكمة خلفاً لا

أماماً، كما أكافح أيضاً الإقطاعيين الذين

يعارضون الاتجاهات الديمقراطية في

الأُمم العربية. وليس شك أن الوضع

الاقتصادى الاجتماعى من حيث إنى من

الأقلية المسيحية أثر في اتجاهى الثقافى

اليسارى. فإن اليهود، هم أقلية في أوروبا،

كانوا ولا يزالون يحملون علم الثقافة

اليسارية في السياسة والاجتماع

والاقتصاد، (١٥). ■

المراجع

(١) غالى شكري، سلامة موسى وأزمة

الضمير العربى، الطبعة الثانية، منشورات

الشركة المصرية، بيروت، ١٩٦٥. وصدرت

الطبعة الأولى عام ١٩٦٢ عن مكتبة

الثقافى بمصر، وأضيف للنسخة إلى الطبعة

الثانية نلنى أدخلت عليها بعض التعديلات

بالحذف والإضافة.

(٢) دايح غالى شكري النظام الحاكم في

مدخل لكتاب، خاصة عدد حديثه عن

الاشتراكيين الأسلاء والانتهازيين.

وصدرت الطبعة الأولى بكلمة من «المؤلف»،

وكذلك فصل فصحى خليل في كتابه: «دفاع

عن الثقافة العربية، فافتتحه بفقرة من كلمة

الحاكم إلى وفرد الأدياء في مؤتمر الأدياء

العرب عام ١٩٥٧، وتخلى عن ذلك في

كتابه الثانى: «سلامة موسى وأزمة الثق»،

ويبدو أنها كانت عادة ماركسية!

(٣) كمال عبداللطيف، «سلامة موسى وإشكالية

للنهضة»، دار الفارابي، بيروت والمركز

الثقافى العربى، الدار البيضاء، ١٩٨٢.

(٤) حافظ على مفردات ومصطلحات الباحث

للمصالحفة على روحه خاصة وأن

المصطلحات المتعارفة انتشرت في مصر من

خلال ترجماتهم، ربما لما تحمل من تشكيل

لغوى يدفع إلى الانشغاف، وربما تكون

للترجمة من للفرنسية دخل في اشتغالهم،

إضافة إلى المناخ المحيط بهم، إذ لم تبدأ

الدعوة إلى التعريب إلا منذ ربع قرن تقريباً.

(٥) أمين ريان، «السمكة»، دار الفكر العربى،

د. ت.

(٦) راجع مقالنا: الدين واللغى في «حافة الليل»،

الثقافة الجديدة، العدد ٦٨، مايو ١٩٩٤.

(٧) فصحى خليل، «دفاع عن الثقافة العربية»،

دار البحر الجديد للترجمة والنشر، فبراير

١٩٥٩.

(٨) فصحى خليل، سلامة موسى وعصر اللغى،

سلامة موسى للنشر والتوزيع، د. ت، وأشار

التكثيرة روف سلامة موسى في مراجع

كتابه: «سلامة موسى... أنى» في كتاب

لفصحى خليل نشر عام ١٩٧٦.

(٩) المرجع السابق من ٩٧ وما بعدها.

(١٠) سلامة موسى، «الأدب للشعب»، دار

للمستقبل بالبحالة والإمكندرية، د. ت.

ص ١٤.

(١١) سلامة موسى، تربية سلامة موسى، دار

الاستقلال، د. ت، ص ١٨.

(١٢) نحافظ على لغة المؤلف ومصطلحاته قدر

الطاقة.

(١٣) لا يجب أن نغفل تأثير العملة للفرنسية على

للفكرين للمصريين وخاصة الجبرتي.

(١٤) «سلامة موسى وإشكالية النهضة»، مرجع

سابق، ص ٨٥.

(١٥) «تربية سلامة موسى»، مرجع سابق،

ص ١٧٨.

مبدعة، إن هذا هو سبب هامشية ونقطع
صدى الخطاب الليبرالى في محيط
الثقافة والمجتمع المصريين
المعاصرين، (١٤).

ذلك هو الإطار التاريخى والثقافى

سلامة موسى. وقبل مناقشة هذا

الخطاب أراد المؤلف أن يوضح مسألتين

مهمتين، الأولى تتعلق بانتماء سلامة

موسى الطائفى. والثانية بالمصادر

والمكونات الفكرية الموجهة لخطابه.

ولايهم من تعرضه للانتماء، أنه يعطى

أهمية زائدة في بحثه للمكون الطائفى في

خطاب سلامة موسى، بقدر ما يريد

عدم إغفال موجه آخر من موجبات

الخطاب، فهو يفهم البعد الطائفى في

ارتباطاته الطبقة والأيدىولوجية. فالدر

الاقتصادى الذى كانت تمارسه الأقلية

المسيحية كان يفرض على مثقفها -

المعبر عن طموحها ومصالحها التاريخية

- تفكيراً حتمياً على معطيات الحياة

الفردية التاريخية والفكرية. وأدى هذا إلى

اعتناق هؤلاء المثقفين للمبادئ الليبرالية.

فالبعد الطائفى هنا يتأسس انطلاقاً من

الوضع الطبقي (حيث يصبح الصراع

الطبقي هو المبدأ، والصراع الطائفي

مجرد جزء من هذا المبدأ العام تكمله

أجزاء أخرى. فالمشروع الثقافى الذى

صاغه المثقف العربى المسيحي، هو قبل

أى شىء آخر، محصلة دور اقتصادى

جديد، ووعتبية سياسية جديدة تحدت

زمن التهوى للسيطرة الإمبرالية وأثناءها

ومن هذا تعاون بعض هؤلاء المثقفين

الشرقاوى فى حبة سلامة موسى

وأستعان رءوف ببعض أوراقه الخاصة ورسائله التى لم يحتفظ بها كلها . ففى عام ١٩٥٢ انتهى دراسته بكلية الطب البيطرى بالقاهرة ، وسافر على نفقة والده للدراسة فى إنجلترا . وعاد إلى مصر بعد حصوله على الدكتوراه الفلسفية فى الأيكترولوجيا عام ١٩٥٧ . وفى أواخر عام ١٩٥٢ لاحظ سديق له أنه يتخلص من الخطابات التى تسلمه . فأبدى دهشته لأنه يتخلص من خطابات سلامة موسى . فبدأ يحتفظ بها حتى عاد ويقلبها لثلاثة خطاب (٢) .

وزعم أهمية الاتصال للشخصى فإن كتاب السير المتأخرين يتمتعون بنسب أوفى من الموضوعية نتيجة البعد الزمنى ورعاية النظرة ، فقد استقر كل شيء أو كاد ، وتفرغنا للتأمل فى الماضى . إننا لا نتنقل من الحياة إلى الوثائق ومن الوثائق إلى الحياة ، وإنما من وثيقة إلى أخرى . صحيح أن علينا أن نلحق وقتنا طويلا فى تشكيل الصورة ، ولا مفر من الاستعانة بآراء الأسلاف .. لكننا كثيرا ما نجد وصف هؤلاء متناقضا ، ومتأثرا باتصالهم وآرائهم . والإدراك للتناقض دليل صحته ، لأننا نهتدى فى نهاية بحثنا إلى أكثر الصور أمانه وصداقة .

ومن حسن حظنا أن سلامة موسى سهل المهمة على الأسلاف والأخلاف

وأصدقائه فرأى صاحبه رأى العين وخالطه وعاش فى العصر الذى يعيش فيه ، وأتطعت فى ذهنه صورة صاحبه محددة السامح وسمع صوته وشاهد حركاته . أما نحن فلم نسمع إلا صيف الأوراق : « فى هذا الكتاب سأحاول رسم صورة واضحة صادقة دقيقة لأخلاقه وصفاته وبخاصاته ، له أو عليه ، وهى ثمرة صداقة دامت ثلاثين سنة بلا انقطاع ولا فتور ثمرة عشرة عاطفية ومشاركة ذمنية وزمالة فى العمل والسعى والهدف فى كثير من الأوقات كما هى ثمرة مطالعة دائمة وأعية أستطيع أن أقول إنها استوعبت جميع ما نشر له من كتب وبحوث ومقالات . كما هى ثمرة مناقشات وأحاديث خلعت من الاحتياط والسطة والحذر . كما هو شأن الصداقات التى تقوم وتدوم على هذه القواعد من الأسس النفسية وكثير من للوافق الذهنى والفكرى » (١) .

وخير تقويم لكتابة تلك الكلمات التى أرسلها له المستشرق السجى عبد الكريم جرمانيوس : إن الشباب العربى سيعرف أنه : « عاش فى مصر رجل بلا خوف ولا طمع فى ثروة دنوبية ، بل حياة نبيلة طاهرة تحيى للحقيقة » (٢) .

ونفذ الشرقاوى ورءوف إلى أعماق كل عمل من أعمال سلامة موسى

فكانت السيرة السعيدة هو الذى لا يفرق نفسه فى خضم الوثائق وحدها . فالالاتصال الشخصى أهمية جليلة . فإذا مكنته ظروفه من الاتصال بصاحب السيرة ، استطاع أن يحول الوثيقة إلى موقف حى . وهائى الهمز فى مدى هذا الاتصال ، حتى قال الدكتور جونسون : « إنك لاتستطيع أن تكتب سيرة إنسان آخر إلا إذا شاركته فى المأكول والمشرب » . ورغم أن هذا مطلب عسير النال ، فقد تحقق للصديق والابن . أما الصديق فهو محمود الشرقاوى ، وأما الابن فهو رءوف سلامة موسى ومن هنا تبرز أهمية كتابيهما كمصدرين أساسيين لكل من حرم نعمة الاتصال الشخصى بسلامة موسى ، ولم يعد يمكنه غير الاعتماد على الوثائق ، وموهبته النقدية . فقد لا يحتاج الناقد إلى أن يكون كاتب سيرة ، خاصة إذا كان يحتق أحد المذاهب الجمالية التى لا تحفل بغير النص . أما كاتب السيرة فيحتاج إلى أن يكون ناقدًا فى كل لحظة . فما عمله إلا عملة نقد متصلة ومستمرة . وهو لا يتكفى بتقويم أعمال صاحب السيرة وإنما بتقويم البيانات والقرائن جميعها .

وكان محمود الشرقاوى على اتصال بموضوعه طيلة ثلاثين عامًا كاملة . وكان وطيد الصلة به بأهله



بصرأخته ووضوحه في كتب سيرته
لذاتيه مثل: «تربية سلامة موسى»
وهؤلاء علموني، لأنه كان يؤمن بقوله:
«إن أعظم مؤلفات الأديب هي حياته»
وكان يقول ذلك عن صديقه طه حسين
وشو، وتعامل الشرقاوي ورووف مع
هذه النصوص وغيرها بحياد تام.

ولم يحبروها نصوصاً مقدسة وأعملوا
فيها أدراتهما النقدية كلما تطلب الأمر
شدت الهممة النقدية لنسخ رأي برأي لاحق
أرالفريق بين آراء تبدو متناقضة،
وخاصة في القسم الثاني من كتاب
الشرقاوي: «المفكر، كذلك كان موقف
رووف في عدة مواطن من بينها قوله:
«وربما كانت كتابات سلامة عن روسيا
في كثير من الأحيان، تنكبية، أكثر
منها إيديولوجية». ويجب ألا ننقل من
الظروف الوقفية والمكانية التي كانت
تكتب فيها. وقد لا حظ أبجر، وأبد في
ملاحظته كمال عهد اللطيف، أن
سلامة كان يلقد روسيا والشيوعية،
عندما تشدد الصمات على الفكر
الاشتراكي، ويتحدث عنها بتقدير كبير
في سنوات الانفراج» (١).

تعرف محمود الشرقاوي على
سلامة موسى عندما كان الأخير رئيساً
لتحرير مجلة: «كل شيء». كان أميل
وشكري زيدان قد تركا دراستهما
بمدارس بيروت اليسوعية وعادا إلى
مصر. أرادا أن يدبرا دقة الأمور بعد وفاة
والدهما عام ١٩١٤. كان سلامة
يكبرهما بحوالى عشر سنوات، لم يكن

لهما خبرته أو شهرته أو شخصيته.
استرحا إليه وتأثرا به ثم اعتمدا عليه
اعتماداً كلياً في تحرير «الهلال». كان
جورجي زيدان يوجهه وجهة أدبية
وتاريخية وينشر به رواياته منجمة.
وجهه سلامة موسى وجهة فلسفية
 واجتماعية وعلمية يرضاها. بنت
إسهاماته واضحة منذ عام ١٩١٧.

نعود إلى اللغز قليلاً لرى سلامة
موسى يترك مصر قاصداً باريس عن
طريق تركيا. يقيم في باريس سنة ثم
يعود إلى مصر عام ١٩٠٩ ويكتب في
«الواء» جريدة الحزب الوطني. وبعد أشهر
قليلة يعود إلى باريس عن طريق سويسرا
ومنها إلى لندن التي أقام بها قرابة أربع
سنوات، راسل خلالها مجلة: «المقتطف».
وأول مقال صحفى له نشرته هذه المجلة
عام ١٩٠٩ أيضاً بعنوان: «نيتشه وابن
الإنسان». وكان ثاني مقال عن نيتشه
بالعربية. أما الأول فكتبه فرح أنطون.
ومن أهم المقالات التي أرسلها إلى
«المقتطف»: «السورعان في المغرب»
(١٩٠٩) .. «كتب ويلز رواياته»
والأبيض والزنهي (١٩١٠) .. كتب
أوروبا ومكباتها (١٩١١) .. الفوضوية
عند زعمائها (١٩١٤). كما أرسل إلى
مجلة «الهلال» رسالة: «مقدمة
السهرمان، فأحالتها لمطبعة إلى جورجي
زيدان الذي بحث إليه بخطاب مسهب
يشرح له فيه وجوه النقد التي وأخذها
على الرسالة، ويقترح حذف بعض
الفصول والسطور مما عده مخالفاً للعقيدة
العامية. ويتكلم من الخطاب بقوله: «إنه لا
بأس بأن تنكث المسيحية، لأن المسيحيين
قد ألفوا نقد ديانتهم، أما المسلمون فيجب
أن تسوقهم، لأنهم لم يألوا النقد».
وخرجت الرسالة مشوهة مبتورة لكثرة
ما حذف منها عام (١٩١٠) ونقحها
سلامة كما نفع، نشوء فكرة الله،

(١٩١٧) عام (١٩٢٨). وأهم مانشره:
الهلال، له: «طريق الاشتراكية في
إنجلترا» (١٩١٠).

وقضى بالقاهرة عدة أسابيع من شتاء
(١٩١٠ / ١٩١١) مشاركاً في تحرير
الجريدة، التي أسسها أحمد لطفي
السيد، وغادر لندن عام (١٩١٤)
ليصدر: «المستقبل» أول مجلة أسبوعية
ثم دعت إدارة المطبوعات إلى تعطيلها
عند نشوب الحرب. وطلبت منه الآتية
هي أن يعمل في جريدة «المحرور» التي
كان يصدرها أبوها إلياس زيادة.
وتركها بعد عدة أشهر ضيقاً بالرقابة.
ونزح إلى الريف ليقتضى في عزله
معظم سنى الحرب وانفرد بتحرير الهلال
عام ١٩٢٤، وتحرير مجلة: «كل شيء»
منذ تأسيسها عام ١٩٢٥ وكان رئيساً
لتحرير المجنتين، إلا أن صاحبي الدار لم
يسمحا بوضع اسمه بهذه الصفة. وكان
يشار إليه باسم «المحرر». وساهم
بالتكاية في جريدة: «البلاغ» اليومية منذ
تأسيس عبدالقادر حمزة باشا لها في
يناير ١٩٢٣. وفي عام (١٩٢٨) أرسل
له محمود الشرقاوي خطاباً كان البذرة
الأولى لصداقة حميمة امتدت حتى آخر
العمر، أو كما يقول الشرقاوي: ..
صداقة العمر كله بين كاتب لامع
مزمق، عالي الاسم رفيع المنزلة وبين
طالب في مطلع الشباب. وكان
الشرقاوي يلقى محنة عقلية ونفسية -
وفق تعبيره - من تلك الدراسات التي
كانوا يتقونها في الدراسة العليا بالأزهر،
ومن الأساتذة الذين يجلسون إليهم
فتصنيق صدورهم بهم وما يسمعون منهم
ويلقون «فأرسلت خطاباً لسلامة موسى
أستغث به، وكان سلامة يوم ذاك
محرراً لمجلة «الهلال» ورئيس تحرير «كل
شيء» التي تصدرها «دار الهلال» ونشر
خطابى وجعل تطويقه عليه الافتتاحية مقاله

في «كل شيء» ثم التفتت به بعد قليل في «دارالهلل» واشتركت معه في تحرير صحفه، ثم زاملته في تحرير «البلاغ» أربع سنين، ونقشت صلتى به وثيقة حميمة إلى أن فجعت فيه.

ويحدثنا رموف عن هذه الصداقة فيقول إن والده تمتع خلال سنوات عمره التي وعاه فيها «بصداقة عدد قليل من الأصدقاء» الذين أخلص لهم وأخلصوا له، وساعدوه وأزروه وساندوه في عمله وعلى شدائده، وكان أولهم مضمود الشرفاوى، وكان شيخاً مهنماً وأزهرياً قحاً. وقد أثر عليه سلامة تأثراً كبيراً، ويرجع أصله - كما يذكر رموف - إلى مدينة منيا للقمح، وكان على وجهه على الدوام ابتسامة عريضة وبسيطة ومطمئنة، تكشف عن قلبه الطيب المنفوخ. وقد أخلص الشرفاوى لسلامة إخلاصاً كبيراً، ونشر عنه في عام (١٩٦٥) كتاب سلامة موسى، وأخلص والإنسان، الذي تضمن من قراءته أنه قد عرف سلامة موسى، وأحبه، وأخلص له. ولا غرابة في ذلك، فقد زامله طوال سنوات في مجلة كل شيء أولاً، ثم في جريدة البلاغ والمجلة الجديدة بعد ذلك. وكان يشريد على منزل سلامة مع زوجته بانتظام. فنانس جميعاً بجلساته وأحاديثه^(٦).

بعض الأفساذ الذين تمكنوا من الاتصال للشخصي بأصحاب السيرة لم يكتفوا بإدارة الحار أو إلقاء الأسئلة، وإنما بخلق المواقف التي تبدو عفوية تماماً لملاحظة تصرفات صاحب السيرة إزاءها. وتحققت مثل هذه المواقف العفوية للشرفاوى دون أن يسعى إليها. ومن أمثلة ذلك قوله:

كانا نسير في حي من أحياء العاصمة ذات القصور، ومرزنا على قصر بديع

ملعزل، تحيط به حديقة بهيجة، فقال الصديق:

- ما رأى الأستاذ سلامة لو يكون له هذا القصر، وعشرة آلاف جنيه في كل سنة؟

فأجاب سلامة وصديقي لا يزال ينطق بالحروف الأخيرة:

وكتب «برنارد شو».

ويطوق الشرفاوى على هذه الواقعة بقوله: «وهذه الحادثة الصغيرة تستطيع منها أن تعرف إلى أي حد كان يشغف «سلامة موسى» بالقراءة، وبحبها، وبالأخص كاتبه المحبوب «شو»...»^(٧).

ونحن نعرف أن سلامة موسى يعشق القراءة، وإلا لما أصبح كاتباً، ثم مفكراً رائداً، وثمة أقوال له تغني عن سرد هذه الواقعة. فهو القائل: «إني لو مت ثم بعثت وخيرت في الحرفة التي أحرقت لما اخترت خيراً من أن أقرأ وأكتب». وكان يمتنى أن يموت - كما مات الجاحظ - وعلى صدره كتاب. ولا يخفى على أحد أن كاتبه الأثير لديه هو «برنارد شو» الذي كان من أبرز شخصيات كتابه: «هؤلاء علموني» (١٩٥٣) كما أفرد له كتاباً مستقلاً يحمل اسمه (١٩٥٧) ويقول في اعترافاته إنه التحق بالجمعية القابلية عدد رحيله إلى إنجلترا: «وكانت هذه الجمعية في ذلك الوقت تجمع عدد كبيراً من المفكرين للخطوات الاجتماعية والاقتصادية بزعماء برنارد شو وويلز. وكان الثاني قد تركها ولكن أثره كان باقياً. ولم أقطع منذ عرفت هذين المؤلفين عن دراسة مؤلفاتهما التي تعد تربية عصرية في الاقتصاد والاجتماع ولادين والأدب والعلم. وقد تربي عليهما جيل في أوروبا وأمريكا أصبح أفرادهم يقومون عصرهم ويرثون المستقبل»^(٨).

ويذا اهتمامه بالقراءة منذ صباه. كان بينه وبين شقيقه نحو أربع سنوات، فلم

تكن بينهما رفقة أو زمالة، ووجدتها في ابن خالة له، يسكن في بيت جوار بيتهم. وإليه يعزو نفعه الثقافية. كان ابن خالته يحب الشعر ويفصح، وكان يعجب بفصاحته. وكانا يشترتان «المؤيد» ويقرآنه معاً. وتأثر سلامة على الدراسة واتقطع ابن خالته عنها، لكنه لم يقطعها. فطدما كانا يلتقيان كان يجد فيه الالتفات إلى الحركات الأدبية، بل ويجيد النقد الفني: «وقد اهتزت سروراً وتأملاً قبل سنتين عندما زارني بالقاهرة أحد الأقارب المزارعين ورأى جولي صلات الكتاب. فتأملها ثم تكلم وقال: لم يفرس فيك هذه العبادة المرذولة سوى هذا الملحن ميخائيل ابن خالته». وقد قال هذه الكلمة الصادقة لأنه كان يرانا معاً ما بين (١٩٠١ و ١٩٠٤) فقرأ معاً وندرس معاً في هوس لم يجد فيه هو سوى خسار المال والذهن والوقت»^(٩).

الذي كنا نرود استنباطه من الواقعة التي رواها الشرفاوى هو موقف سلامة موسى من الملكية الخاصة، وقد لا يعيب الشرفاوى عدم تعرضه لهذه القضية، فلكل اهتماماته. وسلامة موسى كاتب موسوعي، يستطيع كل كاتب أن يجد عنده مطلبه. ويبدو أن المشاكل الاقتصادية لم تكن تشغل بال الشرفاوى كثيراً، أو لم يكن له وجهة نظر خاصة تجاهها. لكننا من ناحية أخرى - يجب أن ننظر إلى طبيعة موضوعنا - إن أساليب وتقنيات السيرة تكاد تتشابه، فغير أن المرصوح - بالضرورة - يختلف تماماً كما في شقيقتها الرواية. فمسيرة القائد العسكري، غير مسيرة الزعيم السياسي، أو الشاعر. وعندما نكون في حضرة داعية من أوائل دعاة الاشتراكية في مصر، فطيناً أن ندخل في أدبي موضوعه، لنصل إلى أدبي موضوعنا.



ثم يقدم صورة بديعة لرجل شريف لم تؤثر فيه أخلاقيات المجتمع الافتئالي: .. كان أبى موظفاً فى مديرية الشرقية وكان هناك قانون يحرم على الموظف أن يشتري أرضاً فى المديرية التى يعمل فيها، وذلك تلافياً من استعماله وظيفته وسلطته لمصلحته الخاصة. فكان أبى يشتري الأرض ثم يسجلها باسم أحد أولاده. فلما مات كان معظم أرضنا مسجلاً باسم البنكين الكبيرين للبنين تزوجنا فى «ميت غمر». وكان الزوجان شقيقين، وكان أبوهما غبريال سعد بك، رجلاً شهياً. فلما رأى أن ثروة أبنا تترك أن ينتقل كثير منها إلى زوجي ابنته، أى أكثر مما تستحقان، انتظر حتى بلغت أختاى سن الرشد ثم جمعهما مع زوجيهما وحملهم جميعاً على التنازل لى أنا وشقيقى. وكنت أنا فى الثالثة أو الرابعة وشقيقى فى السابعة أو الثامنة. وقد سمعت من أمى بعد ذلك بسنين أن هذا الرجل الشهم لم يبال أن ينتهر ابنه حتى يجبرهما على الموافقة على التنازل. ويدهى أن مثل هذه الشهامة نادرة فى أيامنا، ولابد أيضاً أنها كانت نادرة وقتئذ. ولذلك فإن فضل هذا الرجل عظيم، وقد بورك له فى حالته حتى أصبح نسله يعقوبياً يتجاوز المئات عدا. وكلهم تقريباً ناجح موفر المال والعمل والكسب، (١٢).

وفى كتابه: «الشخصية الناجحة، (١٩٤٢) يرى أن «المباراة الاقتصادية من عوائق النمو للشخصية». فالشخصية - كما يقول - تفسو فى جو التعاون والاشترك، وتضئف وتهزل فى جو المبارزة والتنازع. لأن التعاون يطلب صفات من السماحة والحب والرغبة فى الخير والقدرة على الإقناع والمصلحة وسائر الصفات الاجتماعية البارة. أما المبارزة فتدعو إلى الحسد والكراهية والأناوية والرغبة فى الإيذاء. ونحن

الافتئالي، - كما يسميه - فيقول: «جميع العائلات المصرية موبوءة بالشفاق الذى يرجع إلى مطامع ثم خلافات مالية بشأن الميراث أو الوصية أو الوقف. وقد عرفت عائلات بقى الخلاف بينها بين الأخوة نمر عشر سنوات وهم مشتتون فى المحاكم الأهلية، ثم المحاكم المختلطة، إذ كان أحد الأخوة يعمد إلى لجئى مشاكل فيؤجره على المعاكسات التى تنقل القضاء من المحاكم الأهلية إلى المحاكم المختلطة وتصل إلى الإسكندرية فغلون هذا وينقطع كل منهم عن زيارة الآخر وتضى عاطفة الأخوة بينهم فيعمدون أعداء يبحث كل منهم عن ساء الآخر. ولا أكاد أجود عائلة تخلو من هذه الخلافات إلا إذا كانت تخلو من العقارات الموروثة. فقد عرفت عائلة مسلمة قريبة من عزيتنا ترك الأب فيها للورثة أكثر من ١٥٠ فداناً، ثم جعلها وقفاً وعين ناظرًا للوقف أكبر أبنائه. ثم نشأ للخلاف بين الورثة وكانوا يزبون على عشرة فلم يكن من هذا الناظر إلا أن أجر الأرض الموقوفة كلها إلى رجل يونانى أو إيطالى وجاء هذا الرجل إلى الأرض يزرعها بنفسه، وأصبح الورثة يتضرعون إليه كى يعطيهم نصف إردب من الذرة أو القمح أو جديها أو جديهن. وأعرف رجلاً آخر كان قروياً باع أرضه لورثته. ولم يكن الغرض من هذا البيع سوى التمييز لبعض دون بعض. وكان هذا البيع بالطبع صورياً. وكان يعتقد أنه سيقبى متصرفاً إلى يوم وفاته، ولكنه عندما قصد إلى عزيتة، عقب البيع، كى يبيع القطن، قابله للولى وأخبره أنه لا يملك شيئاً لأن ابنه الذى اشتري، منه بمنع من التدخل فى أرضه. وحزن الرجل وأحزن الحزن فى فكه فأسابه قاتح مات به بعد أقل من شهرين، (١١).

ويطبعة الحال فإن الشرقاوى لم ينقل لنا النعمة الدقيقة لصوت سلامة موسى عندما تلقى السؤال وأسرع بالإجابة. وربما لم يكن بمكثفة - رغم صداقة العمر - أن يدرك نبرة صاحبه، وما تكشف عنه من دخائل نفسه رغم إيمانه بذكائه وإخلاصه وان نستطيع - ونحن لسنا من شهود الواقعة - أن نتكهن بأنها كانت نبرة ساخرة. لما نعرفه من مقت سلامة موسى وميله للاستغناء، وقد تحدث فى «تربية سلامة موسى» عن الافتناء وما يسببه من خلافات مالية بين الأسر تدعو إلى تفككها. ولم يستثن أسرته التى لم تعلم من الأعياب، بعض أعضاء العائلة - على حد قوله - وكان يقصد أخاه الأكبر كما صرح بذلك رهوف فى مناسبة مشابهة. ووجب الخلاف بينهما حين سافر سلامة إلى أوروبا، واعتمد على شقيقه فى إدارة أرضه وإرسال إيراداته إليه. وظن سلامة أن هذا الإيراد لم يكن يصله كاملاً أو فى موعده المناسب، حتى اضطر للحضور إلى مصر مرات متوالية خلال الفترة التى قضناها فى أوروبا ثم تفاقم خلاف الأرض بين وهبة وسلامة حتى اجأ إلى القضاء، ثم تقاطعا إلى نهاية حياتهما، وكان سلامة يعتبر وهبة مدلاً. وقد وصف بعض تصرفاته فى كتبه السيكولوجية دون تحديد شخصه، وباعتبار أنه شخصية شاذة، وربما سيكوباتية، (١٠).

ويحدث سلامة موسى عن العائلة المصرية، تحت وطء المجتمع

نعيش في بيئته المباركة الاقتصادية ونطلع إلى عصر التعاون، وفي كل منا رذائل هذه المباركة قليلة أو كثيرة تبعاً لظروفنا. والمباركة الاقتصادية زيادة على أنها تستغرق وقتاً، ولا تترك منه غير القليل - أو لا تترك شيئاً - لشرعية شخصيتنا، نغرس في كل منا صفات غير اجتماعية. فإن الرغبة في النجاح الاقتصادي قد تبعث على العزلة وتجنب الحديث في الشؤون العامة والبخل ونحو ذلك مما يهزل معه الشخصية^(١٣).

ويؤكد الشرفاوي على فلسفة سلامة موسى في الاستغناء فيقول: كان لا يحب الحلو أو الكثير من السكر. ولم يكن السبب في مزاجه بقدر ما كان في فلسفته في الكشف والاستغناء. كان يكره أن يصف شعره أو أن يرى ابنه مصفواً شعره أو واضحاً الغالزين أو البريتنين إلخ... ولم يكن يفكر في شراء حذاء أو بدلة. بل كان كأنه يتباهى بأنه يلبس حذاء ابنه القديم، أو أن لابنه سيارة بينما هو يستعمل الترام: عددي أبويته. ومع هذا كان يفضل أن يركب بالدرجة الثانية المكشوفة رغم أن الأبويني للدرجة الأولى^(١٤) وجاء في رسالة من سلامة موسى إلى والده: «وجئت تحت سريرك مغزونا من الأحذية للحسنة تكفي إلى يوم وفاتي. وأنا أمرح فيها، كل يوم في لون جديد. ما كان أعجبك يا رءوف. وتشتري كل هذه الأحذية، ولا تنالي قلوب أبوك تتدلق منه بلا حساب...»^(١٥).

غير أن سلامة موسى لم ينس أنه يعيش في مجتمع افئطاني، وأن له زوجة وأولاد، وأن عليه أن يتقهم مثله العوز وكان الجوع ماثلاً أمام عينيه دائماً يريد أن يذبح عن أبناء شعبه جميعاً. يذكر أن أحد الفلاحين في عزبة غور بعيدة من عزبتهم قدم ذات صباح من عام

(١٩١٥) وعرض عليه أن ينتقل إلى عزبتهم. وقبيل الغروب حضر وزوجه التي كانت تحمل ابنها على صدرها وكان يحمل جرة بها ماء، فقال: كانت كل ما يملك. فقد حاسبه صاحب الأرض وأخرجته خالفاً لاله ولا عليه. وفاحت رائحة كريمة من الجرة، فكشف عنها أحد الصائرين وصب منها على الأرض، وما زال يصب حتى فرغت. وكان هذا المخلال الذي لا يتجاوز هذا السائل للكريم يبل به هو وزوجه خبز الذرة ثم يبللونه. وكان هزال ثلاثتهم واضحاً. وكانت الطفلة تتعلق بصدر أمها كأنها خرقه بالية معلقة في ترهل. وماتت بعد نحو أسبوعين. وكان اسمه عليا. دخل العزبة غير البعيدة قبل ست سنوات ومعه بقرة وحمار. وكان لزوجه صندوق ولحاف وحسوة ومخدة. وكان المالك يحاسبه كل عام فيخرج مديناً باع البقرة والحمار لتصديد الدين، ثم باعت وزوجه كل أمتعة البيت لشراء الذرة. وبذات يوم أقبل سلامة على الغرفة فوجد عليا مضطجعا على بطنه وهو يصرخ صرخات عاتية. وقال أحد أطباء الزقازيق - في اليوم التالي - إنه مريض بالبالجرا. وهو مرض ينشأ من نقص الغذاء. وتفاقمت حاله وظهرت عليه أمارات البلهاء، وتركته زوجته وتزوجت غيره. ومات في حريق عجز عن تخليص نفسه منه^(١٦).

ويذكر أنه كان في المنصورة حوالي عام (١٩١٧) وسم من جلسة طالت على أحد المقاهي المشرفة على النيل، نهض عند الغروب وجال على غير هدى لما علم النساء أخذ طريقة إلى المقيم. سم صوتاً خافقاً ظن أنه يصدر من أحد المنازل. كان الصوت مع خفقته قريباً تلفت حوله فرأى شيئاً ضالاً الجسم حسيبه كلباً أو قطاً. اقترب منه فسمع

صوتاً يقول في خلط واضطراب: «ملوخية. ملوخية بالحمصة. عيش وملوخية. بدى أكل. أنا جعانة. عيش وملوخية...» وبذا من أشلاء مكومة ملفوفة في خرق فوجدنا امرأة استحاتت من البرص والفاقة إلى حمام. ولم يحتمل سماع أفين الجوع ونكاه المعدة، فقصده من فوره إلى مطعم واشترى لها طينيتها. وأخذ - مع صبي المطعم - يطعمانها، فكانت تأكل في صنف وإرتباك، ولكنها لم تأت على ربع الرغبة، وظنى أنها كانت في أيامها الأخيرة. وكلما جاءت العتمة عقب الغروب، وصاقت نفسى لسبب ماء، عادت هذه الذكرى في مخيلتي على ذلك الحطام البشري الذي ظننته أول الأمر كلباً أو قطاً^(١٧).

ويصور عبد الرحمن البرقوقي صاحب مجلة «البيان» الشهيرة صورة معبرة ينهيه بقصة مؤثرة تدل على النضج الزكبي التي كان يتسم بها البرقوقي. كانت مجلته - كما يقول - تحاول إحياء الأسلوب العربي القديم على نحو ما فطحت قلبها «مصباح الشرق» للمؤرخ، وبعدها «الرسالة» للزيات. وكان نقبض سلامة في أهدافه الأدبية. فهو يجد لذة في للتعبير عن معنى ما بكلمة مائة. ولم يكن يهذي احتجاج سلامة موسى عليه بأن الكلمة إما أميتت لأسباب قوية، وإن إحياءها الآن خطأ لأن مركزها الاجتماعي انعدم.

وكان صهره مصطفى صادق الرافعي أكثر إيماناً منه في خطة الإحياء. وكان محمد السباعي الكاتب الأول في السجلة، والثنائي عباس حافط. وكلاهما كان يحى بالأسلوب العربي القديم. ولم يكن بالمجلة فن صحفي، وإن ذلك لم تعش طويلاً. وكان البرقوقي غريباً الذين فحنت المصادفات أن يكون شرقى الشريفة



منه مبلغاً من المال أجراً عن إعلان ينشره في صحيفته فأعطاه الرجل جنيهاً، فعد إلى بيته وقدم الجنيه إلى أهله . ولم يستطع أن ينشر الإعلان لأنه لم يتمكن من إصدار الصحيفة وظل يذكر هذه العادة إلى آخر عمره بكثير من المرارة : « لقد كذبت على صديقي وسرقت هذا الجنيه منه لأعيش وكان هذا كله بسبب حرب الجوع والفناء التي عشت فيها عمري كله مع الرجعيين والمستبدين والظلمة » (١٩) .

ونرجع إلى حرب للتجوع هذه عدم تفریطه في الأرض التي ورثها عن أبيه . باع على زوجته أكثر من مرة ، وكل مكتبته أكثر من مرة ، لكنه لم يفرط في أرضه ، بل إنه أراد أن يضيف إليها عدد ما ابتسمت له الحياة بتوالي نجاحات «المجلة الجديدة» التي صدر عددها الأول في نوفمبر (١٩٢٩) كانت تطبع في مطابع مختلفة . ومنذ يوليو (١٩٣٠) أنشأ لها مطبعة خاصة استخدمت أنبساطاً جديدة في الجمع ، كما استخدمت اللونين الأزرق والأحمر إلى جانب الأسود . واستمرت نجاحاته فأشترى ماكينة طباعة هوبليرج حديثة ، كانت من أقوى وأفضل الماكينات التي دخلت مصر في الثلاثينيات واقتنى سيارة فورد جديدة قادها بنفسه ، ثم استأجر لها سائقاً واشترى من البنك العقاري المصري عشرين فداناً إلى جوار الفنادين الخمسة والعشرين التي ورثها . ولم يدفع في كل هذا إلا أقساطه الأولى متوقعاً أن تتوالى نجاحاته ومكاسبه (٢٠) . ويذكر الشرفاوي أنه عرفه . وكان يملك سيارة ويجوز لها سائقاً ، ثم رأيناه بعد ذلك وهو يتحدث الملك فؤاد ، ويحارب صديقي باشا فكان ليس حذاء قديماً وجورياً ممزقاً مخيطاً ، وشكا إلى من أنه يجد مشقة في أن يفي بأجر مسكنه . وكان في السبعين يكبح

والثقافة . وكان غاية في الطيبة . كانا أحياناً يمشيان في شوارع الإسكندرية ، فيأخذ في المقارنة بين الشوارع التي أقبمت فيها مساكن الأجانب ، وبين الأخرى التي أقيمت إليهما مساكن المصريين . ويستنتج من هذه المقارنة ما يحمله على اللؤلؤ بأن الشرق كله مفلس ، وكان قد عرف للشيخ محمد عبده ، وأدرك الممقري في اتجاهاته وإصلاحاته . وفي حوالى عام (١٩١٤) قعدا إلى مائدة خارجية لمقهي سكندري ، ولأمهما أكواف البيرة أو غيرها ، وإذا كان حقاً - كما يقول سلامة موسى - أن الخمر تكشف عن خبايا الصدور وتفكك الضوابط التي تعمل دون الإصرار فقد طلبا رطلين من الكباب ، وما إن شرعا في تناول الطبق حتى طرا عليهم متحول غاية في الرثالة والجوع والعنف . تأمله البرقوقي ثم نظر إلى سلامة كأنه يستهين . ثم دفع الطبق إلى طرف المائدة وقال للرجل : كل . فأكل الطبق كله برطله من الكباب وهو واقف (٢١) .

وحروب سلامة موسى بضرارة ، وأغلقت مجلته الواحدة إثر الأخرى . وعانى التسلل والثاقبة ، ومرت عليه شهور - كما يذكر الشرفاوي - لم يكن يحصل على سوى خمسة جنيهات عن مقال له في مجلة : «مسامرات الجيب» . ومن ذكرياته التي حدث عنها في تلك الفترة وهو يتقاعل ألماً وحسرة ، أنه خرج من بيته وليس فيه شيء من المال فالتقى بصديق تاجر وفي أثناء الحديث طلب

كل يوم ليجد نفقات بيته وتعليم أولاده ، وقد حدثني في آخر عمره أنه شاهد للفقر ، وأحس بالجوع ، مع أنه ورث عن أبيه ما لا غير قليل ، (٢١) .



، والانطوائية ، والانبساطية ، من المصطلحات التي أدخلها سلامة موسى في العربية . كما أدخل الانطباعات ، والكلام ، والعقل الباطن ، و : الكلام ، وكسان ومقت اصطلاح «الكبت» ، والوجدان ، ويعنى عنده «الوعي» . فقد كان سلامة موسى من أوائل من كتبوا في علم النفس . وله فيه : «العقل الباطن ومكونات النفس» (١٩٢٧) الذي توالى طبعاته بعنوان : «أسرار النفس» . و«السيكولوجية في حياتنا اليومية» (١٩٣٦) و«الشخصية الناجحة» (١٩٤٢) و«عقلي وعقله» (١٩٤٦) و«التحقيق الذاتي» (١٩٤٦) و«فن الحب والحياة» (١٩٤٧) و«محاولات سيكولوجية» (١٩٥٣) و«دراسات سيكولوجية» (١٩٥٦) .

ويستعين سلامة موسى في تعريف المزاجين : الانطوائي والانبساطى باجتهادات يونج وكيرتشمر . ويرى يونج أن ثمة طرازين من الشخصية . فهناك شخص يطوى على نفسه ويسم مزاج انفرادي يفر من الاختلاط أو مباشرة الأعمال التي تحتاج إلى التدخل والتعارف الاجتماعيين . وهو قليل الكلام ، يترشح إلى نفسه حين يفكر في عزلة أو يتساق لخواطره . ويحسن الأعمال والواجبات التي تحتاج إلى التدبير والتفكير ، ولا يفتح للفكاهة ولا يعرف السرور . وشخص يهأن بالاختلاط ، ويوجد جلته في المجتمع ، ويقبل على كل نشاط يحمله على التعارف . وهو محدث مسامر يفاكه ويمسك ويسهل عليه أن يتنصر في الحب والصداقة . وهو يلمس

وينكشف ويفر من العزلة، وتتجه دراسته
اتجاهاً اجتماعياً (٢٢).

ويذهب محمود الشرقاوى إلى أن
سلامة موسى كان انطوائياً، قليل
الأصدقاء، بعيداً عن الاختلاط، يجب أن
يسلط على سريره بجلبابه الأبيض
ويقرأ (٢٣) ويعتق رعوف الرأى نفسه،
فوالده - فى يقينه - كان انطوائياً،
يعزف عن المجتمعات والاختلاط،
ويفضل أن يقضى وقته عاكفاً على كتاب
يقروء (٢٤).

فهل كان سلامة موسى انطوائياً؟..
الإجابة القاطعة التى تقاطع، ونزعم أن
سلامة موسى، هو الذى خدع الابن
والصديق، إذ نراه يطن هذا التقويم فى
سيرته الذاتية. ويبدو أنهما حدا عن
خطئهما. هذه المرة - واعتبرا نصه
مقدماً - وقبل إصلاحه يقول فى مقدمة
الكتاب: «وقد يكن الدافع الأول لكتابة
هذه السيرة إنى أحس إلى حد كبير - أنى
منعزل عن المجتمع الذى أعيش فيه، لا
أنساق معه فى عقائده وعواطفه ورؤياه.
وعندئذ تكون هذه الترجمة التحرير
لموقفى مع هذا المجتمع، وهو موقف
الاحتجاج والمعارضة. فأنا أكتب كى
أسوى حسابى مع التاريخ» (٢٥).

أمثال هذه العبارات بحاجة إلى أن
تقرأ فى رواية، وأن نأولها من داخلها،
وعلى كاتب السيرة أن يتحول إلى
صاحب السيرة لفترة ما، ومع ذلك يظل
محافظاً بشخصيته: بمقله وتقديره
وتقويمه. عليه أن يكون متحمساً غاية
الحساس لموضوعه، وأن يكون محايداً فى
ذات الوقت. أن يكون متصلاً ومنفصلاً،
مشتركاً فى الفلح وبمبدأ عنه. ومن
استقرأ سلامة موسى كله - إنساناً
ومفكرًا - نرى أنه انعزل عن المجتمع
الذى يعيش فيه، لا لأنه يخشاه أو
يبغضه، وإنما لأنه يتحداه ويريد أن

يتعهده. والتحدى ليس انعزالاً وإنما زلال.
هو منعزل عنه لأنه لا يتساق معه فى
عقائده وعواطفه ورؤياه ويطمح إلى
تغييرها. ولهذا كان موقفه الاحتجاج
والمعارضة، لا الانسلاخ والتفريق. عزله
عزله نبي يتأمل أدواء مجتمعه الذى
يحبه ويخاصمه، ليهديه ويصلحه. فإذا
ما اعتدى إلى وسائل الهداية خرج إلى
الناس مسلحاً بإرادة التغيير. ولأنه لا
كرامة للنبي فى وطنه، فقد لقي سلامة
موسى من مجتمعه ما يلاقيه الأنبياء
والدعاة من جحود وتكرار وإيذاء.

وكان من أسباب عزفه عن اللقاء
فى مصر والرحيل إلى أوروبا فى سنوات
تكوينه، ضيقة بالمنازعات المالية فى
محيط أسرته. أثرت هذه المنازعات فى
نفسه حتى أبفضت إليه الاقتداء ووجهته
إلى النظام الاشتراكى، «الراضون عن
النظام الاقتصادى الحاضر فى مجتمعا
الاقبلى كثيرا ما يتكبرون المائلة، وأن
نظامنا يؤيدها. مع أنه لا يفك المائلات،
ويضع البعض مكان لعب بين أعضائها،
سوى الخلافات المالية التى تلبس هذا
النظام، وقل أن يجد عائلة متوسطة أو
ثرية بلا خلاف مالى بين أعضائها
مرجعه طمع أحد أعضائها ورغبته فى
الاستئثار دون الآخرين. ولم تخرج عائلتنا
من هذه الخلافات التى سودت العلاقات.
ولو أننا كنا نعيش فى نظام اشتراكى
ومجتمع تعاونى غيراقتنائى لما كان
هناك مجال لهذه الخلافات التى تكاد تم
العائلة فى أيامنا وإنى أنكر السنوات
الطويلة والثناء العظيم الذى أنفقه فى
خلافات كان مشروها امتياز وإحد على
آخر أو طمع واحد فى آخر. وكلها مطالع
مالية ما كانت لتكون لولا أننا نتعلم منذ
الطفولة بأن هذا لى وهذا لك، وإننى
يجب أن أتفوق عليك فى اللب والعمل
وفى المدرسة والمجتمع، روح خبيث يقال

لنا إنه يعمل الرجل مع أنه يعمل للعدواة
والبغض والعقد، وقد لقيت أختى
الصغرى عدا، بل سرقة صريحة، من
بعض أعضاء عائلتنا. ولم يكن المرتكب
لهذه السرقة يحس أنه مجرم، بل كان
يتباهى لأن روح المبارة، هذا الروح
الاقبتائى الذى نشأ عليه، قد أكسبه هذه
العقلية كلها مخموسون فى هذا الفساد
بدرجات متفاوتة..» (٢٦).

ويعد أربعة أشهر من مقامه فى لندن
أصيب بلزله شعبية أنهكت قواه، ونصح
للطبيب بالعودة إلى مصر، فأثر السفر إلى
شمال أفريقيا، وعنى فى طجة نحو
عشرين يوماً، كان أعظم وقع لها فى
نفسه اقتناعه بأن الشرق مغفل، وأن
طراز الثقافة الذى يعيش به ريمشرد
بقواعده يجب أن يتغير. كانت الحكومة
المرافقية تبغ الحشيش للأمالى وتعتكر
الانتماء به. وحدث أن خرج مع دليل
لرؤية بعض الآثار الرومانية، ولما وصلا
إلى سفح تل انطلقت «بفلة» الدليل وفرت
فوق التل، حله على أن ينهض لإدراكها
فأجابها فى برود وبطمانية أن الحشيش
«قطع، قلبه، وأن عليه أن يعدو هو
وراءها. وقيل له إن الرقص ممنوع، لكن
الدليل أسر فى أنه بأنه يستطيع أن يرى
ويسمع: «وجدت فتيات عاريات لا يستر
أجسامهن خرقة، وهن يرقصن ويغجن
ويغجن أغاني مراكشية ويطرين الأجانب
وبعض الوطنيين بهذا الابتذل الذى بحث
فى نفسى اسمئزاراً عظيماً» (٢٧) وعاد
إلى لندن «وقد فطمتنى الزيارة للمغرب
من أى أثر بقى من الولاء للشرق» (٢٨)
وشرع يتابع يتابع الثقافة الأوروبية.
وكتب: «أسبوعاً فى المغرب، وكان أول
مقال يكتبه فى «المقتطف» (٢٩).
وكان يرى أنه لا توجد حضارة شرقية
وأخرى غربية. وإنما حضارة قديمة
وأخرى حديثة. وعاشت أوروبا فى



الماضي الحضارة القديمة التي مازلنا نعيشها حتى الآن. وتبلورت رسائله في الدعوة إلى خلع الشوب البالي وارتداء الثوب الجديد.

وجاء إيمانه بنظرية التطور نوعاً من التحدي لهذه البنية الجامدة، ونوعاً من التفريخ عن «الكرايت» أو «الكواظم» كما كان يسميها. انتقل من الزقاق إلى القاهرة عام (١٩١٣) ليلتحق بالمدرسة الثانوية. وكان عمره يراوح بين الخامسة عشرة والسادسة عشرة. وفي القاهرة شرع في قراءة الجرائد اليومية، ومجلات: «المقطف» و«الجامعة» والبحث عن الكتب. وكان يحسّر «المقطف» - في تلك الفترة - الدكتور **يعقوب صروف**. وكانت بؤرة اهتمامه الذهني «نظرية التطور» التي كان يسميها «نظرية الدشوء والارتقاء...» وفي مجتمعنا المصري كثير من العقول التي تهرق الذهن بالتقيد والسدود، وكان الإيمان بنظرية التطور نوعاً من التفريخ والانتقام. ولذلك وجدته في ذلك الوقت داعية متحمساً لهذه النظرية في البيت والمدرسة وفي كل مكان آخر، وشعرت كأني ممتاز بهذه النظرية. فبعلني هذا إلى التوسع فيها. (٢٩).

وعرف **شبل شميل**، وكان رجلاً كبير الذكاء، محدود المعارف. كما يذكر - فكان يعتمد على الحجة المنطقية أكثر مما يعتمد على البنية العلمية وفي الوقت الذي كان يعتمد فيه «المقطف» على البنية العلمية، وينقل أقوال البيولوجيين في أوروبا عن هذه النظرية، كان **شبل**

ينافح عنها ويذعر إليها بقوة المنطق. ولم يستطع «المقطف» أو «شبل شميل» تكوين مدرسة فكرية «لأن الركود الذهني كان عاماً، كما كان الشرق بقراته التاريخية الساحقة يخنم علينا، بل يحط علينا بكلكله. فلم يكن المجتمع المصري وقتئذ يجيز لنا أن نبوح ونعلن عن سرارنا. فكان لذلك أفراداً متطرفين ناقض هذه الأفكار والآراء في همس متصترين أو في استحياء يشبه الاعتذار وإذا صادفنا غريباً. وكثيراً ما كنت أجد أن الحجة تنقل من الرأس إلى الذراع، فأسارع إلى التسليم وأعلن صحة العقائد والتقاليد وكذب الآراء والعلوم، لأن المفكرين كانوا في العادة أكبر مني مناً وأضخم جسماً. (٣٠).

وكان **سلامة موسى** - منذ صغره - ينجح إلى التجمع البشري. فاشترك في جماعة أخيه الأكبر المناوئة لجماعة علي التميمي (باشا) في القرية. وفي شبابه سعى إلى استأثرة رحلته التكوينية الكبار: **يعقوب صروف**، **شبل شميل**، **فرح أنطون**، **أحمد لطفي السيد**. وما إن وضع قدمه في لندن حتى انضم إلى التجمع الغابي، كما تردد على جمعية «العقليين». وعندما عاد إلى مصر انشغل بالحياة العامة، ولشأ مجلة: «المستقبل» (١٩١٤) واشترك في تأليف «الحزب الاشتراكي المصري» وأصبح مكرّراً له. وانضم إلى «جمعية الشبان المسيحية» منذ إنشائها عام (١٩٢٢)، وشارك منذ عام (١٩٣٣) في نشاطها، وأصبح ممتشراً ثقافياً لها، وأصبح مسئولاً عن تنظيم المناظرات والمحاضرات. ولم تحصد معاركه مع خصومه يوماً. وكل هذه جوانب في حاجة إلى بحوث مستقلة. ■

هامش

(١) محمود الشرايبي، سلامة موسى: المفكر والإنسان، كتاب الهلال العدد ٢٠٨، يوليو

١٩٦٨، ولم نشر الدار إلى أنها الطبعة الثالثة، أما الأولى فنشرت في بيروت ١٩٦٥، ص ٢٥.

- (٢) المرجع السابق، ظهر الغلاف
- (٣) رؤوف سلامة موسى: «سلامة موسى... أبي»، دار ومطابع المستقبل بالقاهرة والإسكندرية، ١٩٩٣، ص ٢٠٧.
- (٤) المرجع السابق ص ١٥٢.
- (٥) الشرايبي، المرجع السابق، ص ٢٤.
- (٦) رؤوف، المرجع السابق، ص ١٣٨.
- (٧) الشرايبي، ص ١٤.
- (٨) سلامة موسى: «تربية سلامة موسى: المستقبل بالجمالة والإسكندرية ومؤسسة المعارف، بيروت، لم تذكر سنة الطبع، ولا رقم الطبعة»، ص ٩٠.
- (٩) المرجع السابق، ص ٣٤.
- (١٠) رؤوف، ص ٣١.
- (١١) سلامة موسى، المرجع المشار إليه، ص ٣٠.
- (١٢) سلامة موسى، المرجع السابق، ص ٢٨.
- (١٣) سلامة موسى، الشخصية الناجحة، مطبعة التقدم، توزيع سلامة موسى للنشر والتوزيع، لم تذكر سنة الطبع ولا رقم الطبعة، ص ٥٢ إلى ٥٦.
- (١٤) الشرايبي، ص ١٣.
- (١٥) رؤوف، ص ٢١٠.
- (١٦) تربية سلامة موسى، مرجع سابق، ص ١٣٧ وما بعدها.
- (١٧) المرجع السابق، ص ٢١٤.
- (١٨) المرجع السابق ص ٢٢٤ وما بعدها.
- (١٩) الشرايبي، ص ٥٠.
- (٢٠) رؤوف، ص ١١٧.
- (٢١) الشرايبي، ص ١٩.
- (٢٢) للشخصية الناجحة، المرجع السابق، ص ١٩٩.
- (٢٣) الشرايبي، ص ١٢.
- (٢٤) رؤوف، ص ٣٧.
- (٢٥) (٢٦)، (٢٧)، (٢٨)، (٢٩)، (٣٠) تربية سلامة موسى، صفحات: ٨، ٢٩، ٨٩، ٩٠، ٥٢ وما بعدها.



أزمة الضمير العربي

قالبذرة الأولى لصداقة حميمة امتدت حتى آخر العمر بين

كاتب لامع مرموق، عالى الاسم، رفيع المنزلة وبين طالب فى مطلع للشباب^(١) كانت خطاباً أرسله محمود الشرقاوى إلى سلامة موسى. حدث ذلك عام ١٩٢٥، أعاد التاريخ نفسه بعد ما يزيد على ثلاثين عاماً. فى يوليو ١٩٥٦ أرسل غالى شكرى خطاباً إلى سلامة موسى. لم يعثر الدكتور روفى على الخطاب بين أوراق والده، بيد أن غالى شكرى كان يحفظ بالرد، فنشر الدكتور روفى صورته فى العدد الأول من «حواليات سلامة موسى». وكان الرد مؤرخاً ٣٠ يوليو ١٩٥٦. وكما بين من نص الخطاب^(٢) احتفى سلامة موسى بتلميذه الجديد، وطلب إليه أن يزوره فى بيته، وحاول أن يمد له يد العون بشتى السبل يقول الدكتور روفى إن أحمد بهاء الدين سأل فى أحد لقاءاته القليلة به فى أواخر الخمسينيات: أليس غالى شكرى قريبك؟ فلما أجابه بالنفى ياديه مستنكراً: كيف .. وسلامة موسى نفسه هو الذى قال لى إنك ابن أخته^(٣).

القصة تتكرر بحذافيرها: تبى التلميذ ومساعدته يقول الشرقاوى: ... نشر خطابى وجعل تطبيقه عليه الانتاحية مقاله فى: «كل شيء» ثم التفتت به بعد قليل

فى «دار الهلال»، واشتركت معه فى تحرير «البلاغ» أربع سنوات.

وبقيت صلتى به وثيقة حميمة إلى أن فوجئت فيه^(٤) وحدثت غالى شكرى عن علموه فيقول: «أما البشر الذين أعلم منهم دالماً وأبداً فهم كثيرون ولكن فى طليعهم ابن خلدون وسلامة موسى، لا يفكره الذى تجاوزته وهو بعد حى بل فى النموذج الإنسانى العظيم الذى قدمه لى سلوكه الشجاع ولواضعه الأصيل. لقد عرفته وصاحبه حوالى ست سنوات، فكان المعلم الأول الذى أخذ بيدي فطمتى الحرية حتى بالاختلاف معه، علمنى الجرأة فى قول للرأى مهما كانت العواقب وعلمنى ألا أنتظر الجزاء أو المكافأة عن فكرة أو عمل أفتتح به وأدعو له»^(٥).

ويذكر شكرى فى النص السابق أنه صاحب سلامة موسى «حوالى ست سنوات». والمؤيد بالوثائق أنه صحبه ستين ويبدو أنه يتحدث عن بداية تعرفه عليه كاتباً، وتصرف عمار يلخص الذى أجرى معه الحوار فى النص عن غير قصد^(٦) فقد أشار شكرى فى كتابه: «سلامة موسى وأزمة الضمير العربى»^(٧) أنه بدأ قراءة سلامة موسى عام ١٩٥٢: «فأجد جيلاً كثيراً من الأشكال التعبيرية السابقة عليه فى التعرف على تراث سلامة وكان حظنا

كريباً للغاية أن ولدت تجربتنا فى التعبير مع مولد ثورتنا الوطنية على النطاق المحلى، واحتدام الثورة العالمية والأزمة العنيفة التى تجتاح الأنظمة الرجعية المختلفة والكيان الاستعماري للرأسمالية الدولية. فى ظل هذه الظروف مجتمعة ولدت أفكارنا وأفكارنا .. ومن ثم كان طبيعياً أن نلتقى مع سلامة موسى فى كثير من النقاط، ولكن كنت قد هبطت على إنتاجه فى وقت مبكر، فإن الصنفة فى يقينى لا دخل لها فى ذلك، إذ بغیر أن أفكر «تربية سلامة موسى، أعتقد أننى كنت سألتقى بهذا الفكر بصورة أو بأخرى .. لأنه كان الفكر المصرى الوحيد، الذى يمكن أن ندعوه بفكر العصر. فقد كنا نتعرق .. نحن أبناء الجيل الجديد .. بين القيم المتهترقة التى تشيع فى حياتنا الثقافية، وبين أحدث ما يفجره العقل الأوروبى من معجزات فكرية. وجاء سلامة موسى ليزيد من مرارة هذا التمزق وحدته، ولكن فى مستوى آخر بحيث نترقبنا إلى قيم نابضة بالروى. فلم تمنع أربع سنوات على لقائى الأول مع كتابات سلامة موسى عام ١٩٥٢ حتى وجدتنى عام ١٩٥٦ أعبر عن هذا اللقاء فى دراسة نقدية شاملة لإنتاجه الفكرى فى مختلف مجالات السرفة»^(٨).



والإضافة حرصت أشد الحرص ألا يتشوه مضمون الفقرات المحذوفة أو المضافة التي كان عليها ولا يزال موقفي الفكري في خطه العام، أي في صورته المنهجية. أما الحواشي والذويول التي لا تؤكد دلالة ما، فقد نزعتها تماماً كما أبدلت بعض التركيبات اللغوية المعقدة بعض الشيء بتركيبات أكثر بساطة،^(١١) واستخدمت هذه الدراسة على الطبعة الأخيرة.

ويتألف الكتاب من ثمانية فصول عدا للمدخل، والمدخل في الطبعة الأولى كان المخرج بعنوان: «ويعد»، وتركز الفصول: للثاني والخامس والسادس والسابع والثامن أساساً على كتاب سلامة موسى: «هؤلاء علموني».. «المرأة ليست لعبة الرجل».. «محاولات سيكولوجية».. «الأدب للشعب».. «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ».. أما الفصل الأول فيعنى بالخطوط الرئيسية لحياة سلامة موسى الفكرية تحت عنوان: «رائد الفكر العلمي، ويتبنى الثالث نظرية التطور كعناصر ملهجي في تفكيره بطونان: «في معبد التطور، ويتحدث الرابع عن موقفه من الاشتراكية بطونان: «مدبلي ليست فاضلة».

والعقيدة العلمية.. على رأي شكلي - بصيرة واعية مدركة، تستضيء بها في رؤية الحياة والكون والإنسان والمجتمع.. عقلية تؤمن بالواقع الحي المحرك، ويقابلته لهم والإدراك.. عقلية نقدية لا تقريرية.. تقدمية.. مستقبليّة، تنظر إلى الماضي بعين النقد والتشريع. ويذهب إلى أن الفهم العلمي كان غائباً عن وعي سلامة موسى مع بداية مغامراته الفكرية، ويتخذ مقدمة السبرمان، (١٩١٠) مثلاً لذلك. فنهج الرسالة ينتقل إلى «الوحدة والتكامل»، ويغايّر نماذج الفكر والحياة في مصر

جعلت من لقائنا مع رائد الفكر العلمي لقاء خاصاً متميزاً، فقد كان يعنينا في المقام الأول المصادر الثقافية لسلامة موسى، تلك الينابيع الضخمة التي تفجرت في شرايين فكره، ولأنجت لنا هذا التراث الرائع. لهذا أتهجت دراسي التي انتهيت منها في منتصف عام ١٩٥٨ نحو: النقد، لا الصورة الأدبية، وما سمعني ويوسني في الوقت نفسه أني حظيت بأن يقرأ سلامة موسى على فرائض المرض كتابي ذلك، وأن يكتب عليه تعليقاً. وبعد وفاته بأسبوعين تماماً تصادفت مع أحد الناشئين على نشر الدراسة وطلعت إليها، غير أنها فقدت من عدده بعد ذلك في ظروف سيئة. وأخذت أستعيد خلال أربع السنوات الماضية، بعض الفصول، من الذاكرة، وبعضها الآخر اضطررت لصياغته من جديد تماماً ليرتطم مع سير الأحداث العالمية والحالية^(١٢).

وظهرت الطبعة الثانية من الكتاب عام ١٩٦٥ مع إجراء بعض التغييرات غير الجوهرية التي حصرها شكلي في قوله: «وقد رأيت أن أحذف في هذه الطبعة التي بين يدي للقارئ وأضيف، بما يجعل للكتاب أكثر اتساقاً من الناحية المنهجية دون الإخلال بأية جزئية من جزئيات موقفي الفكري وتفاصيله المطروحة بين دفتي الكتاب في الطبعة الأولى. وحرصاً على أمانة البحث وحقه العلمية أشير إلى أنني حذفت الاستطراد المطول بالفصل الخامس حول تاريخية وضع المرأة كما جاء به إنجلز في كتابه «أصل العائلة»، فقد أصبح مثلاً هذا الكتاب شائعاً في الأسواق في الوقت الحاضر. كما أنني حذفت الجارات التي تمت مسابقتها كافة فيما مضى (...). بحماسة للشباب وإندفاعه. وأضفت في الوقت نفسه عبارات جديدة تحمل المعنى الأول في صورة متعانية إلا أنني في الحذف

ويعد غالي شكلي من أهم قارئي سلامة موسى، وأكثرهم نبشاً في فكره منذ شبابه، وأقدرهم على الإشارة إلى مواطن ريباته. نراه عندما يحاور حول المقدمات الجينية للفكر الاجتماعي في النقد الأدبي يقول لعمدته، إنها بدلت في مصر.. منذ أيام سلامة موسى: «هو أول من نادى بما يسمى حينذاك «بالأدب المرتبط»، وكان يقصد به ما ندعوه اليوم الأدب الصلزم». كان سلامة موسى مبهوراً ببرنارد شو وتولستوي، ويقرأ لتولستوي كتاباً صغيراً له كتابه الوحيد الذي تناول فيه شكسبير وسمى أدبه بأدب الملوك معتبراً أن هذا الأدب ضد الشعب.. سلامة موسى اقتنع بهذا للكلام وقال عن المتنبي إنه يعجبه (صاحباً كبيراً جداً كصانع ماهر إلا أن ما يعبر عنه المثقبي لا يرتفع به إلى المستوى الإنساني المفترض في كل فنّان وفي كل مبدع. هذه الرؤية، رؤية أن المستوى الاجتماعي السياسي هو الذي يحدد قيمة العمل الأدبي كان سلامة موسى أباناً الشرعي،^(١٣).

ومر كتابه عن سلامة موسى بثلاث مراحل. أشار إلى الأولى حينما ذكر أنه عبر عن قراءة سلامة موسى منذ عام ١٩٥٢ في دراسة نقدية شاملة عام ١٩٥٦. وأشار إلى المرحلتين التاليتين بقوله:

«وليس من شك أن المسافة الزمنية بيننا وبين جيل سلامة أولاً والجيل التالي له ثانياً، انعكست في مسافة موضوعية بين اهتماماتنا واهتماماتهم،

حينذاك . ولا خلاف بين شكرى وموسى نفسه حول هذا الرأى . يقول الأخير فى تربيته: «فى ١٩٠٩ ألفت رسالة صغيرة تبلغ نحو ٣٠ صفحة بعنوان «مقدمة السبرمان» حين أعود إليها الآن، أجد فيها جميع الجراثيم» (١٢) الفكرية التى لاتزال تشغل ذهنى، وهى تمتاز بفجاجة فى الأسلوب مع فجور فى التفكير، إذا كانت تدل على عقل خام ناشئ، فهى أيضاً تدل على عقل مستطلع وإثبه» (١٣) وكان أثناء كتابتها وإلقاها فى شبابه نيتشه، مأخوذاً بسحر أسلوبه وجرأته فى التفكير: «نيتشه لا يخطو ولا يسدو، وإنما يقتحم ويثب. ولكنى عندما أرجع أيضاً إلى الاستبطان ذهنى أجد أنى لم أأثر كثيراً به أو أن أثره كان مقصوراً على سنوات، على الرغم من الحماسة التى كنت ألقى بها مؤلفاته وأحفظ بها عباراته. فرائى الآن خلواً كالخلو من المركبات الذهنية التى أستطيع أن أعزوها إلى نيتشه. ولكنه غرس فى الإقدام الفلسفى، وهطم عندى ما كان باقياً من قيود غيبية» (١٤).

وحين بحث بالرسالة - من لندن - إلى مطبعة الهلال، أرسل إليه جورجى زيهان خطاباً مهنياً يشرح له فيه وجوه النقد التى يأخذها على الرسالة، ويقترح حذف بعض الفصول والسطور مما عده مخالفاً للعقيدة العامة. ويذكر موسى من خطابه قوله: «أنه لا بأس بأن نتخدد المسيحية، لأن المسيحيين قد ألفوا نقد ديانته، أما المسلمون فيجب أن نتوفاهم، لأنهم لم يألوا النقد، وخرجت الرسالة - كما يذكر موسى - مشوهة مبتورة لكثرة ما حذف منها» (١٥) وتمرضت الرسالة لعملية تنقيح بيد المؤلف هذه المرة، حين أقدم على إعادة نشرها عام ١٩٢٧ ضمن كتاب: «اليوم والغد» بل إنه يقر فى مقدمة الكتاب بأنه أعاد كتابتها إذ يذكر أن جميع مقالات الكتاب كُتبت فى سنى

١٩٢٦، ٢٥ فيما عدا اثنتين كتبت الأولى عام ١٩١٠ والثانية عام ١٩١٤، وكانت الأولى هى «مقدمة السبرمان»، والثانية «نشوء فكرة الله». ولم يفتح شيئاً إلا المقالة الأولى: «فرائى كنت قد كتبتها سنة ١٩١٠ وسعى إذ ذاك لا يتجاوز العشرين، فلما أرتب إثباتها هذا رأيت فى تعابيرها ما لا أعد عليه الآن، واحتجت لذلك إلى إعادة كتابتها كلها. ولم أبدل شيئاً فى الآراء وإنما بدلت فى الأسلوب والتعبير» (١٦) وحذف الدكتور روهوف المتألمين الأولين من طبعات الكتاب الثانية، ونشر «مقدمة السبرمان» فى طبعة خاصة محدودة التوزيع عام ١٩٢٧، وهى الطبعة التى بين أيدينا والمنقولة عن طبعة ١٩٢٧ (١٧).

وأضيف إلى طبعة ١٩٢٧ آراء ووقائع لم تتضمنها - بالضرورة - الطبعة الأولى، وخير مثال على ذلك الإشارة إلى الثورة البلشفية: «إن روح التجربة فشت على أثر التفكير العز، فالناس لا يهربون التجارب فى الكيمياء والطب فقط، بل فى الأشياء الاجتماعية أيضاً. وأكبر تجربة اجتماعية رأها العالم هى الشيوعية الروسية الحديثة. وظهر للشيوعية هو بمثابة حاجز بين الماضى والمستقبل، فهى تفصل الاثنين فصلاً واضحاً. وهى على ما فيها من نقائص اليوم، وعلى ما ينال الناس للبعدين عنها من الرعب منها، ستكون بذرة لحملات أنظمة اجتماعية فى المستقبل». والطامانية نزعة أوروبية، وهى علة نزعات أخرى: «منها نزعة الاشتراكية التى انتهت فى أقصى شرق أوروبا بالشيوعية. وليس فى العالم قطر متمدن إلا وبه حركة اشتراكية قوية مصبوغة بصبغة الوسط الذى نشأت فيه. وكل الدلائل تدل على أن العالم يتجه نحو نظام اشتراكى، إن لم يكن فى جميع صداعاته، ففى نحو النصف أو للثلثين» (١٨).

وذلك لا يبعد عن روح الطبعة الأولى التى أطلع عليها محمود الشرقاوى وقال إنه أفتتح حديثه بتلخيص دعوة وإيم بليك الذى ذهب إلى أن الإنسان يجب أن يكون إله نفسه، فلا يتبع دعوة أو رأياً أو مخبأً بل كل فرد يجب أن يكون سيداً لنفسه يضع لها الآداب التى يسير عليها، دون اعتبار آخر. ثم يتحدث عن أورين ودعوته لنسريالية - تلك الحكومة لمصادر الثروة وتوزيع الأرباح على العمال - ثم يقول «إن رأى أورين، هو خير دواء لرفع الاحتكار والبؤس عن العمال». وقد امتدت اليوم هذه الفكرة إلى كل ممالك العالم وتستمر يوماً من الأيام جميع الأمم، ويعقب على ذلك بقوله. «وهذه دعوة واضحة صريحة قوية للثاميين، أيدها سلامة موسى وبشر بها قبل الثورة الشيوعية بعشر سنوات». ويذهب الشرقاوى إلى أن هذه الرسالة واضحة الدلالة على منهجه ودعوته ورسالته فى الثقافة والفكر، وأنها من أخطر ما نشر فى الشرق العربى كله، لما تمتاز به من جرأة بالغة: «رسالة لا يستطيع كاتب ولا يجرؤ أن يكتبها الآن أبعد أكثر من خمسين سنة» (١٩).

ويرى محمود الشرقاوى أن فى سطور الرسالة تعابيراً وجعلاً، وكلمات بلغت أكبر مبلغ من الشطط والجرأة فى الحديث، ويطن أنه لا يستطيع أن يقتدى منها شيئاً. وكل ما يستطيعه هو الإشارة والتلميح وتصوير الجو. ويرى أن بها دعوات بدأ بها سلامة موسى حياته الفكرية، وظل مرزوماً بها طوال حياته، وأخرى تحول عنها، بل أنكرها وهى الدعوة العنصرية - فهو فى «مقدمة للسبرمان» يؤيد سيادة الأبيض على الزنجى ويقول إن الزنجى كان منذ مائة سنة فقط يأكل الإنسان، ومن المستحيل أن تكون مشاعره كمشاعرنا مهما طلى نفسه بأدب السلوك، وهذا بلا شك أثر من



آثار إيمانه يوم ذلك بفلسفة نوتشه.^(٢٠)

وانتهى سلامة موسى عدد حديثه عن نوتشه في كتابه «هؤلاء علموني» إلى أن إنسان المستقبل لا يحتاج لإيجادته إلى القسوة الأخلاقية بمقدار ما يحتاج إلى التنظيم الاجتماعي للزواج وللناس. ومنطق المسيحية هو المنطق الإنساني بالتعاون، ومنطق نوتشه هو المنطق الفطري بالتنازع والقسور بأن هناك سلالات بشرية لها حق السيادة على الشعوب السوداء أو السمراء أو الصفراء وقسوة العبادىء الإمبراطورية هما أبعد ما يكونان عن تفكير نوتشه عندما نتأمل ونتمعن مؤلفاته. ولكن ليس هناك شك أن الدراسة السطحية قد صغت لتأليده هذه الاتجاهات، كما يتضح من إكبار النازيين الألمان والفاشيون الإيطاليين لمؤلفاته لاعتقادهم أنه يريدهم، وأدى هتلر مجموعة فاخرة من مؤلفات نوتشه إلى موسوليني. ومهد هتلر إلى شيء من اليوجينية الإيجابية بتشجيع المتفوقين على التناسل وخصهم بميزات لم يكن يحصل عليها سائر أفراد الشعب.

وبطبيعة الحال، حذف سلامة موسى الأفكار الضالة من طبعة ١٩٢٧، وإن أبقي على فصل يعد من آثارها، وهو الفصل الماشر بعنوان: «امتزاج الشعوب» ذاهباً إلى أن الفرس المتيق هو الذى يتحدر من آباء لا هجته فيها.

وكذلك الأمة المتيقة هي تلك التى تخشى الهجته وتتوقى الزواج بالأجانب

الذين درنهما في الكفاية. فالعصرى يكتسب إذا تزوج من الأوروبيين، ولكن ينحط كل الانحطاط إذا مزج نسله بدم الزنوج. وقد كان الرق للبشرى من أهم أسباب انحطاط العرب لأنه حين دماهم بما أدخله فيهم من دماء الزنوج، لأن أكثر العبيد والإماء كانوا بالبيع من الزنوج. ومازلنا في مصر نجد من الناس من تسقط كرامته فيزوج بذاته لمن هو دونهم في الكفايات الذهنية والجسمية من الشعوب الأخرى. وهذا مما يوصف له جد الأسف. وهو أثر باق من الفوضى الاجتماعية التى عشنا فيها فى الألف سنة الماضية حين نزعزعت جميع المعايير الاجتماعية والأجانب جور الحكام إلى ألا تفكر إلا فى الطعام. وفى مصر اليوم نحو ربع مليون أوروبى لو اندغموا فى جسم الأمة لاكتسبناهم نشاطاً وذكاء وجمالاً. وهم ليسوا أجانب عنا إلا فى اللغة لأننا آريون مثلهم.^(٢١)

ثم يطرح هذه الآراء جانباً وإنشائه مجلة «المصرى» فى سبتمبر ١٩٣٠ لحمل لواء الدعوة إلى المصرية، ومقاطعة البضائع الأجنبية، والهجوم على الصحف السورية فى مصر، التى كانت تنشر الأفكار الرجعية وتعالى الاستعمار والسراى. وكانت المجلة لسان حال «جمعية سياسية واقتصادية واجتماعية» تحمل اسم جمعية «المصرى للمصرى». وكان من شروط العضوية فى جمعية سلامة موسى أن يقسم العضو: «أقسم برأى ووطنى وشرفى، ألا أعمل شخصاً أجنباً، ولا أستعمل شيئاً أجنباً، إلا بعد الثقة التامة من عدم وجود الشخص أو الشيء المصرى الذى يقضى عن الأجنبى، مع اعتدائى فى تطبيق هذا القسم بوحى ضميرى»^(٢٢) ويتصدر «تقويم المصرى للمصرى» نداء إلى الشباب وقعه سلامة موسى بصفته رئيساً للجمعية جاء فيه: «لأنم الآن لا

شكركن مصر إلا بالاسم، لأن الذين يملكونها أجانب لا يتكلمون لغتك ولا يلبسون لباسكم بل لهم وجوه غير وجوهكم. هؤلاء الأجانب هم الذين يملكون الوطن المصرى، يملكون بنوكه المسيطرة على مرافق البلاد بل يملكون تجارتها وصناعاته.. وإياكم ودعوى المستهزئين الذين يعون عواء الكلاب بأننا دون الأجانب فى الكفاية والذمة والنفظة. وهم بهذا العواء يفتحون الطريق للأجانب للاستيلاء على مرافق القطر.. أيها الشباب المصريون كفوا عن معاملة الأجانب لا يشتر أحد منكم شيئاً إلا من صانع أو تاجر مصرى لأن بهذا وحده يمكننا أن نحقق استقلالنا ونجعل مصر ملكاً للمصريين»^(٢٣).

وغرض سلامة موسى من هذه الدعوة، هو تخطي مصر للأزمة الاقتصادية الطاحنة التى عمت العالم عام ١٩٢٩ وما بعدها. فقد اعتاد النظام الرأسمالى منذ تطبيقه أن يفاهى العالم - بصفة دورية - بالكوارث الاقتصادية التى تتدهور خلالها الأسعار، وتكسد الأعمال، وتقل المشاريع، وتتضرر البضائع، فوقعت فى الفترة ما بين سنتى ١٨٢٥، ١٩٢٩ ثلاث عشرة أزمة اقتصادية بمعدل واحدة كل ثماني أو عشر سنوات. ولا يخفى ذلك أن العالم لم يعرف الأزمات قبل الرأسمالية، لكنها كانت ترجع إلى الكوارث الطبيعية والحروب. أما الأزمات الاقتصادية الحديثة فترجع إلى أسباب ناجمة عن ذاتية النظام الاقتصادى القائم. فالمنافسة الحرة التى يعتمد عليها النظام فى تحقيق التوازن بين الإنتاج والاستهلاك لا تؤدى دورها المزعوم فكل منظم يتمتع بحرية كبيرة فى الإنتاج أو يرمى إلى تحقيق أكبر الأرباح، والمشاريع مزودة بوسائل ميكانيكية قوية، مما يؤدى إلى زيادة الإنتاج عن حاجة الاستهلاك

لأنعدام الخطة العامة التي تضمن التوفيق بين الكميات المنتجة والكميات المطلوبة.. وقيلت نظريات أخرى كثيرة في تحليل هذه الأزمات الدورية، وكلها ترجع إلى أسباب متباعدة من داخل النظام.

وكان وراء الهدف الاقتصادي لسلامة موسى، موقف فكري مغاير تماماً لموقفه شأباً، فمن غير المعقول أن نقاطع الأجنبي ثم نصاهره مثلاً، وأعلن موسى في التكوين صراحة أننا لسنا دون الأجانب، في الكفاية والذمة والنظافة، وأرجع أفكاره التي تبناها في شبابه ثم طرحها إلى وازمان ونيتشه، الثامن أنخذعت بهما سنوات كثيرة. أولهما فليسمان الذي غرس في ذهني أن الصفات المكتسبة لا تورث.. وإحساسى الآن نحو هذا الرجل هو البغض. أما الثاني فهو نيتشه الذي خدعني، فافتكت به سنوات، فقبل أن أتخلص منه، وإحساسى نحوه هو الحب، (٢٤).

علل لاسمارك التطور بالمعادلات، فعلمنا بتغير البيئة، سواء أكان ذلك بتغير المناخ أو الطعام أو الأعداء، فإن الكائن الحي يتعود عادات جديدة تلائم بيئته الجديدة، ويتغير بذلك جسمه بعض الشيء، ويرث نسله هذا التغيير. وسلم دارون - إلى حد ما - بهذا التحول، وإن لم يقصر التغيرات التطورية عليه، واعتمد على تنازع البقاء، وفيما بين عامي ١٩٠٠، ١٩١٠ كان النقاش دالراً حول الصفات المكتسبة (المعادلات) ووجد وازمان والمشاهد الميكروسكوبية أن الحيوانات المنوية في الحيوان متعلقة عن الخلايا الجسمية. وأنها تسكن في أجسامنا وتتغذى من دمائنا ولا تتأثر بحياتنا. فأمن سلامة موسى عن طريق وازمان ومندل بالوراثة الجادة، وبأن البيئة لا قيمة لها في تغير السلالات وتطورها، يبقى عنده شيء واحد هو: تنازع البقاء.. وكان لهذه العقيدة

مركبات نفسية عندي تنطويها مركبات اجتماعية. وذلك أن تنازع البقاء في الطبيعة يجب أن يكون له صداه في مجتمعنا، كأن نقتل العاجز الصغير أو نتركه يموت دون أن نعمل على شغاله. فهؤلاء العاجزون عن التوافق يستحقون تخلفهم. وليس من الواجب علينا أن نساعدهم على أن يرتقوا لأنهم إنما ولدوا وأرثوا لهذا العجز الذي يصلحه الوسط. ثم لماذا يبقى هؤلاء الأزواج أحياء ماندمت هناك شعوب أرقى منهم؟ وما دام إصلاحهم بإصلاح الوسط غير ممكن لأنه غير عملي؟ فزوالهم إذن خير من بقائهم. وفي هذا القول بالوراثة تطول علمي، وتوسع اجتماعي، للاستعمار والاستغلال، لأن الأقوياء بالوراثة هم الذين يستعمرون ويستغلون الضعفاء بالوراثة، (٢٥) وهكذا... كان يحبس نفسه - كما يقول - عن الحدان والرقرة والصف، حتى أصاد إليه الفهم الجديد للوراثة والبيئة (الوسط) مركبات نفسية واجتماعية أخرى، وأكسبه فهماً آخر للتطور. ورأى أن التعاون في الطبيعة أكبر أثرًا من التنازع ووقف بذلك على الضفة المقابلة لفلسفة نيتشه.

ويذهب غسالي شكري إلى أننا لا يجب أن نشوه في الجزليات الصغيرة بحجة وإحقة، وهي أن مقدمة لسبرمان تزجيم بالمتناقضات: «فالضرورة على الماضي، على القديم، على الواقع المصري، هي العنصر الأول الذي ينبغي أن نمسك به في أولى خطوات رحلتنا الطويلة مع سلامة موسى. والعنصر الثاني يمكن العثور عليه في غلبة هديره على بقية الموجات الكثيرة المتناثرة بين صفحات الكتيب حين يصرح سلامة: «إلى متى نزرع تحت هذا النظام الرأسمالي القذر؟ إلى متى؟» (٢٦) فإذا لتقطنا هذا السؤال، وأضفنا إليه ثورة

صاحبه على مجالات الحياة المصرية كافة، لاستطعنا أن نستخلص الملامح البارزة على جبين سلامة موسى، (٢٧)

وينطلق خيري عزيز - في كتابه: «أدباء على طريق الضلال السياسي» - عند حديثه عن سلامة موسى من ثورته على النظام «الرأسمالي القذر»، ويرى أنه تأثر على نحو واضح في رسائله «مقدمة السبرمان»، بمنهج الفايبيين، وتضبط بين الأفكار الفاشية والاشتراكية. وهذا التضبط - في نظره - يعبر بكل وضوح عن ضراوة الصراعات التاريخية، وضراوة القوى المضادة التي كان على أي مفكر مصري شاب ثائر، أن يواجهها ويصطدم بها في طريقه لنشاند تحرر وطني حقيقي لبلدنا وبناء اجتماعي عادل، إنه يعبر عن ضراوة الصراع الوطني ضد المصالحات الاجتماعية الإقطاعية التي كانت سائدة، ويعبر أيضاً عن الرغبة الملمرة في النهوض السريع بمصر، وإحافها بالركب الحضاري المتطور، بعد التخلف الشديد الذي فرضته عليها العثمانيون بعزلهم إياها طوال أربعة قرون عن التيارات الفكرية والحضارية الضخمة التي هزت أوروبا في تلك القرون هزاً عالياً، (٢٨).

وسلامة موسى لم يكن يقصد «الأثراك»، وحدهم، وإنما كل الأعاجام الذين تكالبوا على الأرض المصرية منذ ألف عام، ويسميه «التركة»، من باب «التقية»، بعد أن رعى الدرس الذي لقيه إياه جورجى زيدان، فالمسيحيون ألفوا النقد، أما المسلمون فيجب أن تحرس في قديمهم. فإذا قرأنا تحت عنوان: «الحكومة الجائرة، ما نصه: «كان الحكومات الجائرة والاضطهادات الدينية أثر كبير في نقص ذكاء الأمم وشجاعتها. ففي مصر حكم الأثراك البلاد نحو ألف عام فكانوا في كل سنة يقيمون أية فتنة تقع في البلاد. ولا يقوم بالفتنة في ذلك



على الاضطهاد الديني فيقول: «ولما اضطهاد الديني مثل هذه الآثار أيضاً، لأن ذلك الذي يمتطهده رجال الدين هو عدالة الرجل المفكر الجريء الذي تدفعه كرامته إلى النفاق عن رأيه والذبات فيه. وقد يعزى انحطاط إسبانيا إلى العدد الكبير الذي قتلته محكمة التفتيش. ومقتلة البروتستانت في فرنسا المعروفة في سانت برتولميه أثر كبير في الذكاء الفرنسي فإن رجال الدين حرموا الأمة من قسط كبير من النشاط والذكاء اللذين كان يتصف بهما «الهرغوت» أي الفرنسيين البروتستانت» (٢٩).

وقد يذكر مدة الألف عام دون ذكر الحكام، أو يذكر الحكام الأتراك دون الإشارة إلى المدة، وسبق أن قرأنا عدد حديثه عن «امتزاج الشعوب» قوله: وهو أثر باق من الفوضى الاجتماعية التي عشنا فيها في الألف سنة الماضية ..، وعدد حديثه عن المرأة المصرية يقول: لقد مضى على المرأة المصرية أكثر من ألف عام وهي محبوسة في المنازل لاتسعى لمعاش ولا تسير في الشارع إلا محروسة كما يسير القاصر. ومن البلاهة البالغة أن نظن أن هذه الحياة لم تؤثر في ذهنها وجسمها وأعصابها. فإن الحيوانات التي تعيش في المغاور تفقد قوة التننر للاستغناء عنه والإنسان الذي مضى عليه ألف عام لا يفكر إلا في تنظيف البيت وطبخ الطعام وتهية الفراش لأبد أن كفايائه تنقص، لأن العضو الذي لا يستعمل يقرض، (٣٠) وفي موضع آخر من ذات الفصل يقول: «فإننا كان مسترانا الذهني لحط مما هو عدد غيرة من الأمم فإن هذا يعزى أكثره إلى حجاب المرأة، كما يعزى بعضها إلى ظلم الحكام الأتراك» (٣١).

ولا يعنى ذلك إنكار سلامة موسى لفصل العرب على الحضارة الإنسانية فقد كان هذا المفكر العربي - كما يقول غالى

الوقت سوى الرطلين كبار العقول ذوى للقلوب الجريئة. فكان حكم الأجانب لمصر بمثابة استئصال مستمر لكفايات الأمة. إذا قرأنا هذا النص فلا بدور في خلدنا أنه وقع في خطأ تاريخي حين ذكر أن حكم الأتراك استمر «نحو ألف عام». وقد فهم بقصد بالأتراك عامة الأجانب. وقد استبدل «الأجانب» بالأتراك في نهاية المقطع، لكن يبدو أن خبري عزيز لم يدرك المقصود فصحح الخطأ التاريخي - في زعمه - قائلاً إن العثمانيين عزلوا مصر عن العالم «طوال أربعة قرون».

وما أوقع عزيز في هذا الهم أن سلامة موسى تحدث عن حكم السلطان سليم بعد المقطع السابق مباشرة. في حين أن سلامة موسى كان يضرب الأمثال منذ عهد سليم حتى إسماعيل: «ومثل هذا الأثر نتج من حمل السلطان سليم لألفي صانع مصري، ربما كانوا صفوة الأمة في الذكاء، إلى الآستانة، ولأعمال إسماعيل حين جمع شباب الأمة من الفلاحين وسخرهم في حفر قناة السويس مثل هذا الأثر أيضاً. فقد حرم الأمة من قوتهم ونشاطهم، لأنه بالطبع كان يجمع أقوى الفتيان ولا يترك في القرى سوى الضعفاء. فكان الضعيف يقعد بالقرية ويتناسل، والقوى يموت في طين القنطرة بلا نسل، فيحط بذلك مستوى الأمة في القوة والنشاط. ومثل هذا الأثر نجده أيضاً في الجيوش والحروب. فإنها تخلف الضعفاء للنسل، وتقضى على الأقوياء، وتشتت كفاياتهم في ميادين القتال وتقتلهم، ثم يرجع

شكري - أول من أوضح أن للعرب فضلاً على الكنيسة المسيحية في القرن السابع والثامن من حيث إن الإسلام ظهر فجأة في قوة وبأس يحدى العالم المسيحي. وكانت الكنائس في هذين القرنين قد أوشكت بنزاعها بين المذاهب أن تنسى التوحيد فجاء الإسلام يتحدى ويقاثل من أجل التوحيد، وأنهم «وصلوا بين الشرق والغرب، وأوجدوا الذئعة الطمية الحديثة ويعشوا روحاً جديدة في الأدب» (٣٢) بل إن سلامة موسى هو المفكر الوحيد - كما يذهب شكري - الذي نزع عن أعين الباشاين العرب والأوروبيين تلك الغشاوة القديمة للقاتلة بأن فصحية العرب في (نقل) الفكر اليوناني إلى أوروبا، فتراها يجهر في شجاعة وجراة صارخاً بأن «فصل العرب على النهضة الأوروبية لا يرجع إلى أنهم نقلوا إليها الثقافة الإفريقية وإنما لأنهم وضعوا لهم أساس الثقافة الطمية وهي التجربة، وفصل آخر للعرب على النهضة الأوروبية في الأدب هو الذي شرهه المستشرق جهبا، فإن القصة التي تملأ الآن جزءاً كبيراً من الأدب الأوروبي ترجع إلى سرب الأنتلس الذين نقلوا القصص النزامية العربية ووضعوا الأشعار والأزجال في الحب الخيالي العذري وجعلوا الحب موضوعاً للأدب كما فعل ابن حزم في كتابه (طوق الحمامة). وقد انتقل هذا الروح بل انتقلت بعض القصائد فيها حتى ذكرت فيها بعض الأسماء العربية مما يدل على مكانة الصلة في الأصول الأدبية بين أوروبا والعرب» (٣٤).

ومن الأفكار الجريئة التي تضمنتها رسالته الأولى اعترافه على تقرير الدين لأصول السماعات: «إذ أخرج الدين من دائرة علاقة الإنسان بالكون، وأخذ يقرر

أصول المعاملة بين الناس، من تجارة وزواج وأملاك وحكومة ونحو ذلك، فإنه عندئذ يقرر الموت لكل من يؤمن به. فالدين ضروري لكل أمة ولكل فرد، ولا يمكن أن يعيش الإنسان بلا دين، لأنه مادام قد شرع بفكر في التكون زمناً ومكاناً فقد شرع بفكر في الدين. ومن ينظر إلى السماء في ليلة صافية، ويتأمل في أبعاد النجوم والكواكب يجب كيف يمكن لأي إنسان أن يجزم بهذا المذهب أو بذاك عن أصل التكون ونهايته. ولكن الأديان الراهنة تتحذل في أمور العالم وتعرفل سير الرقى لأن الرقى يتخصى للتغيير. ولا تغيير بدون بدعة جديدة. ولكن الأديان للصفة المقدسة التي تتصف بها، تنفك جامدة لا تقبل تغييراً، فتعمل بذلك لجمود الأمة. والأديان تتفاوت في دخولها في شئون الناس. وربما كانت المسيحية أقلها من هذا الوجه... (٣٥).

وكل ثورة دينية مرهونة بأوقعتها فالبدنيات العقيدية لا تنفصل عن محيطها التاريخي. وقد جاء المسيح والقانون الروماني في أوج اكتماله، فلم يكن بحاجة إلى تقرير قواعد حكم المعاملات، بعكس الإسلام الذي انبثق في أرض خواء، لا تعرف غير أعراف القبيلة. والقانون الروماني هو أعظم تراث أورته للعالم القديم للعالم الجديد. ولقد أصبح - كما قال الفقيه الألماني إيرنغ - عناصر مدبيلتنا الحديثة ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا مع والتون: إنه ليس هناك كتاب - بعد الإنجيل - أثر في المدينة الغربية ذلك التأثير الذي كان لمجموعات جستنيان. والقانون الروماني يعتبر المصدر التاريخي الذي أخذت عنه قوانين معظم الدول الحديثة، والأصل الذي تفرعت منه. وأحلت هذه المكانة لعدة أسباب يوجزها الفقيهان عبدالمعظم بدر وعبد المعظم الهدراوى في صفته العالمية، وكماله وعلمه، ومكانة روما في

العالم القديم، وتعصيد الكنيسة له في أول الأمر (٣٦).

والقانون الروماني بالشكل الذي انتهى به في مجموعات جستنيان هو نتاج امتزاج ساهمت فيه معظم الحضارات القديمة. ويهدف الباحث ذلك السمو في التفكير الذي كان عليه فقهاء الرومان حتى أصبح - بحق - اللغة العامة للفقهاء العالمى. وساعد على تدعيم مركزه على مكانة الإمبراطورية الرومانية التي عاشت في الغروب زهاء أحد عشر قرناً، وفي للشرق حتى سقوط القسطنطينية على يد محمد الفاتح. وكان لتعصيد الكنيسة فضل كبير في انتشاره في العصور الوسطى. ومن هنا جاء قولهم: «إن الكنيسة تحيا وفقاً للقانون الروماني، وعندما تكونت قواعد للقانون الكنسي، وأصبح نظاماً قائماً بذاته، أعفت الكنيسة نفسها من الخضوع للقانون الروماني، بل وناصبته العداء أحياناً. حدث ذلك بعد أن بسط القانون الروماني سلطانه على الأرض، وما زالت له الظلية في معظم دول العالم.

ويبينا سلامة موسى إلى سبب آخر من أسباب عدم تقرير المسيحية لأصول المعاملات. فالمسيح لم يقصد - كما يقول - وضع نظام كنسي جديد له كهنة وحكومة. والمسيحي الصادق - في نظره - هو الذي يصلي لربه بعيداً عن أعين الناس، ومن يقرأ الإنجيل يلحظ أن لهجة المسيح توهم أنه كان يعتقد بقرب يوم القيامة. ومن ثم فليس هناك ما يدعو إلى إيجاد نظام وحكومة، وإنما يجب على الناس أن يتهادنوا ويعيشوا معاً بسلام قبل أن ينصب الميزان. ولما كانت المسيحية نشأت في حضن اليهودية، وعاشت مدة غير قصيرة، والمؤمنون بها يعتبرون أنفسهم يهوداً لهم مذهبهم الخاص، فقد جرت في نظامها على النظم اليهودية، فصار لها كهنة. والمسيح لم يفكر قد

في إنشاء كنيسة وإقامة كهنة عليها، وإنما جاءت هذه الفكرة من پولس. فمسيحيتنا الآن هي مسيحية پولس، وليست مسيحية المسيح. وبعبارة أخرى: الدين للمسيح، والكنيسة لبولس (٣٧).

فلذا كان المسيح لم يقصد إلى وضع نظام كنسي لقرب القيامة، فمن باب أولى ألا يلتفت إلى أصول المعاملات. أما الإسلام فيعتبر الأمة الإسلامية أمة وسطاً، وعند ظهوره لم يكن للجزيرة العربية حضارة تداني الحضارة الرومانية وكانت تتألف في الغالب - من قبائل تعيش على الرعي، وتتحرف للغزو، ولا تعرف الاستقرار والتجارة إلا في المدن القليلة. فوضع الإسلام دعائم البنية الأساسية للمجتمع الحضري المستقر، وجاهد الرسول جهاداً شاقاً لجلب عبيد أسلة القوم في شتى مناحي الحياة، وعلمهم قواعد السلوك والنظافة والطهارة. ولذا تتجسنا في قوالب الماضى الصحيح، ولم نهتد إلى روح القوانين والهدف منها، فسنستفصل - لا ريب - عن إطارنا التاريخي، ونحكم بتفريق نصر حامد أبوزيد عن زوجته ابتهاج پولس.

يكفيها في هذا السقام - شامداً - أن ننقل نص بيان نصر حامد أبوزيد إلى أمته: «لأننى باحث معلم وهب حياته للدفاع عن الإسلام وكرس طاقته للخدمة والخدمة للتكف عن غايته الدينية ومعانيه الإنسانية السامية في مذاخ يسمى للإسلام ويعرضه لهجوم الأعداء بسبب بعض الذين يستغلون معانيه الإنسانية الدينية لتحقيق غايات نفعية دنيوية رخيصة على حساب مصلحة الأمة ومصالح المواطنين مسلمين وغير مسلمين، لذلك أهدشى بقر ما أثار غضبي سعى هؤلاء سعياً حقيقياً لتقتلى بدلا من مناقشة أفكارى... والجدال معي بأساليب البرهان العقلاني الرشيد .. لقد سمحوا لأنفسهم



باتهامي بالردة .. والزيف عن الإسلام،
وطالبوا بالتفريق بيني وبين زوجتي.

ولأن الإسلام الناصع للصفاء لا يسمع
لهم بذلك .. فقد حاولوا التخلي وراء
عبادة القانون متجاهلين أن دعوى تكفير
المسلم بلا برهان تريد - عند الله سبحانه
وتعالى - على المدعى . فآله وحده هو
الذي يعلم خائفة الأعين وما تخفي
الصدور.

لقد كانت جريمتي . في نظر هؤلاء
الذين يرغبون مبادئ الإسلام غطاء
لأهدافهم غير الدينية، أني رفضت
الانصياع لقرار جامعي يسم اجتهاداتي
الفكرية والعلمية في خدمة الإسلام بأنها
كفر صريح، واعتداء على العقيدة
والمقدسات، ولبت التقرير الذي اعتمد
عليه ذلك القرار كان تقريراً علمياً
أكاديمياً يناقش منهج الباحث ويحلل
أدواته وإجراءاته العلمية، بل كان
باختصار فتوى تكفير لا سند لها سوى
آراء كاتبه التي هي محض آراء بشرية
وليست ديناً . لقد تم تهجير الفكر بفكر
آخر، وسمح البعض لنفسه أن يعتبر رأيه
ديناً يجب اعتقاده، وكأنه بذلك يتصور
نفسه إلهاً، تبارك الله عما يصفون،
يريدون عودة عقارب الساعة إلى الوراء،
وأن يعودوا بنا إلى عصر الوثنية والجاهلية
الظلمة، العصر الذي صرخ فيه الصديق
أبو بكر في وجه مشركي قريش الذين
أرادوا قتل النبي محمد ﷺ، أما لكم
فيحكم الله أتقتلون رجلاً يقول ربّي الله
ولأنني أعتمد بإيماني بالله وبرسوله،
وإيماني بذي الإسلام وإنسانية مقاصده،

فلأنني أعتمد كذلك بقيمة اجتهاداتي
الفكرية والعلمية .. لذلك لن تنال مني
فداؤكم المغرضة، ولا صاوالاً لكم
المستعجلة لقتلي .. سأظل أناضل عن
الإسلام مسلحاً بالوعى العلمي ..
والمنهجية الصارمة، ولو كان دمي هو
الذمن .. ولا سبيل إلا الحقيقة أو الشهادة
أو معانفة اللور يعني عقول المسلمين،
ويفتح أمامهم سبيل التقدم، وآله غالب
على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

وتقول «روزاليوسف» إن القاضي -
وتقصد رئيس المحكمة - أجل صدور
الحكم لأداء قرينة الحج، وقضاء بعض
الوقت في السعودية، ثم عاد ليصدر حكم
محكمة استئناف القاهرة - يقبل
الاستئناف شكلاً، ويلغى الحكم
المستأنف، ورفض الدفوع المبدأة من
المستأنف ضدّها بعدم الاختصاص
الولاية، بعدم اعتقاد الخصومة، وعدم
قبول الدعوى لرفعها على غير ذي صفة.
وفي المشروع بالتفريق بين المستأنف
ضدّه الأول نصّر حامد أبو زيد،
والمستأنف ضدّها الثانية زوجته السيدة
البتال يوسف، ويلزمانهما بالمصروفات
وتغيب للحامدة، (٣٨) وكان سلامة
موسى لم يثر الزلزال ويحرك الأذهان
الراكدة، وينهض الركع المسجود، غير آبه
بخصيصة جهرجي زبدان له بشوقي
المسلمين «لأنهم لم يألفوا للنقد، ■

الهوامش

- ١ - محمود الشرفاوي، سلامة موسى: الفكر
والإنسان، كتاب الهلال، المجلد ٢٠٨، يوليو
١٩٦٨، ولم نشر الدار إلى أنها الطبعة الثانية،
والأولى نشرت في بيروت ١٩٦٥، ص ٢٤.
- ٢ - نوره هنا نص الخطاب:

أخبار اليوم/ القاهرة/ في ١٩٥٦/٧/٣٠
(تقريباً ٧٨٧٥)

عزيزي غالي شكري

بعد التحية - كنت في رأس الهرم حين
الأسبوعين الماضيين، وعدت فوجدت

خطابك وكذلك مجلة الجبل وقد قرأت
خطابك وأشكره على الكلمات النبيلة التي
وجهتها إلي . كما أني فرحت بأنك كنت
لحب الأسباب لتفريدي.

وقد لذ لي أن أقرأ، باهتمام أكبر، قصة
حياتك في الجبل أي قصة الكفاح والرجولة
التي يجب أن يتحمل بها كل شاب، والحق
أنني لمست (عصاها) كبيراً . واعتقادي أن
كفاحك في تربية نفسك وبخطك للمجتمع
سيبقى كلاماً بلائامك طيلة عمرك. إذ
هنا قد أصبحنا عادة حياتك وأسلوب عيشك.

ولأحسب ليس عندي ما أستطيع أن أضيفه
إليك من أبعاد الصلة الجديدة، بل إنني في
حاجة إلى مجمرعة منها ولا أجدّها.
وقد ظهر لي كتاب جديد، المرأة ليست لعبة
الرجل، سأرسله إليك اليوم أو غداً، وتلقى أنه
سريع.

لا تنس، لا تنس، أن ذروني عندما تكون
بالقاهرة والسفر رقم ٢ شارع يوسف وهبه
بالقاهرة، وأنا لا أخرج عادة بعد الظهر
تقبل شكري وإخلاصي

سلامة موسى

- ٣ - حوايات سلامة موسى، الكتاب الأول ١٩٩٤،
دار المستقبل ص ٤٣.

- ٤ - سلامة موسى: الفكر والإنسان، مرجع سابق
ص ٥.

- ٥ - غالي شكري، مرآة الصلي: أسئلة في ثقافة
الخط والحرب، البهجة المصرية العامة
للكتاب، ١٩٩٤، ص ١٦.

- ٦ - الجمهورية الجزائرية، ٢٣ أبريل ١٩٨٠،
٧ - غالي شكري، سلامة موسى وأزمة الضمير
العربي، مكتبة الخانجي بمصر، ١٩٦٢،
الطبعة الأولى.

- ٨ - المرجع السابق، ص ٣٤٠.

- ٩ - مرآة الصلي، مرجع سابق، ص ٢١٧.

- ١٠ - سلامة موسى وأزمة الضمير العربي،
مرجع سابق، ص ٣٤١.

- ١١ - للطبعة الثانية من المرجع السابق صدرت
عن المكتبة المصرية، مسيدا - بيروت،
١٩٦٥، ص ٧٨.

- ١٢ - يستعمل سلامة موسى «الجزيرة» بدلاً من
«البحر»، أو ما شابهها في مواطن كثيرة من
أعماله، ويبدو أنه كان يريد أن يمكن لها في
اللغة أدلة علمية.

(٥)

مع المسيح .. ذلك أفضل

ق دما سلامة موسى في

«مقدمة البرلمان، إلى العلمانية، وروح الاشتراكية، والاستنصاء بالتطور، وبحث الأخلاق بحثاً موضوعياً، ومحاولة تحقيق علم البروجينية، ووضع الحجارب فوق العقائد، وسعى إلى الارتقاء بالإنسان حتى يصبح «سوبرمان»، كما ارتقى الحيوان وصار إنساناً، ورأى آراء نيتهته ذاتها في القوة، وقصر الزواج على الفئات السليمة، ونادى بالتعقيم الاختياري مثلاً، بآراء برنارد شو. وأحسب أنه أول من تنبه في مصر - إلى للكشف الطبى على العروسين: «وقد تنبهت بعض الحكومات للبروجينية، فلى أسرج مثلاً مصلحة بروجينية تبحث عن كل ما يخص بترقية أجسام الأمة وعقولها. وفي الولايات المتحدة مصالح عديدة خاصة بالكشف الطبى على الزوجين، حتى إذا لم يكونا أهلاً للزواج لم ترخص لهما فيه»^(١).

أول مقال لسلامة موسى نشرته مجلة «الشفط» بعنوان: «نوتهته وابن الإنسان»، حدث ذلك عام ١٩٠٩. وهو العام نفسه الذى عرف فيه نيتهته، وكان «تدازع البقاء» و «البقاء للأصلح»، والطبيعة حمراء بين الناب والمخب، من المعانى التى قبلها فى صمت وتسلم. وهبط عليه نيتهته كما لو كان رجياً أو كشفاً «نثر ساحر كآته أبيات من الشعر. وخيال يرتفع إلى أفاق المستقبل، وجراًة

- ١٣ - سلامة موسى، تربية سلامة موسى بطر المستقبل، د. ت وصدرت الطبعة الأولى عن دار للكتيب المصرى عام ١٩٤٧، وأعتمدنا على طبعة: دار المستقبل من ١٠٢.
- ١٤ - المرجع السابق، من ١٠٤.
- ١٥ - المرجع السابق من ٢١٧.
- ١٦ - سلامة موسى، اليوم والغد، دار المستقبل، د. ت.
- ١٧ - سلامة موسى، مقدمة السبرمان، دار المستقبل، الطبعة الخامسة، ١٩٧٧.
- ١٨ - المرجع السابق، من ٦.
- ١٩ - سلامة موسى، للتفكر والإنسان، مرجع سابق من ١٠٤.
- ٢٠ - المرجع السابق، من ١٠٦.
- ٢١ - مقدمة السبرمان، من ٢٩.
- ٢٢ - روف سلامة موسى، سلامة موسى.. أبى، دار المستقبل، د. ت، من ١٠٧.
- ٢٣ - سلامة موسى وأزمة التضميم العربى، مرجع سابق، من ٥٠.
- ٢٤ - سلامة موسى، هؤلاء همونى، إقرأ، العدد ٣٤٩ يناير ١٩٧٢، من ٧٢.
- ٢٥ - المرجع السابق من ٥٥.
- ٢٦ - لم تجد هذه العبارة فى النسخة التى بين أيدينا من الرسالة، وأفكار إليها خبرى عزيز أيضاً.
- ٢٧ - سلامة موسى وأزمة التضميم العربى، مرجع سابق، من ٣٦.
- ٢٨ - خبرى عزيز، أدباء على طريق اللتمثال السوسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب والنشر، ١٩٧٠، من ٤٢.
- ٢٩ - مقدمة السبرمان، مرجع سابق، من ٢٧، ٢٨.
- ٣٠ - المرجع السابق من ٢٣.
- ٣١ - المرجع السابق من ٢٤.
- ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - مقام العرب فى النهضة الأوروبية، الطبعة الجديدة، ديسمبر ١٩٣٣ من من ٤١٩ إلى من ٤٢١، مشار إليه فى: سلامة موسى وأزمة التضميم العربى، مرجع سابق، من ٦٧.
- ٣٥ - مقدمة السبرمان، مرجع سابق، من ٢٣.
- ٣٦ - محمد عبدالمعنى بدر وعبدالمعنى البدرابى، مبادئ القائلن الرومى - تاريخه ونهته، مطابع دار للكتيب العربى بمصر ١٩٥٤، الصفحة.
- ٣٧ - سلامة موسى، حرية الفكر وإبطالها فى التاريخ، دار المستقبل، مصورة عن السطبة الأولى المصادرة عام ١٩٧٥، من ٣٨.
- ٣٨ - روزاليوسف، العدد ٣٤٩٧، ١٩ يوليو ١٩٦٥.

تكاد تهب ذهن الناشئ رهبة وجزعاً أو تنفضه حماسة وطرباً، ثم إلى ذلك فلسفة تطو على برود المنطق. وتأخذ بحماسة الإيمان وغلوها التفاضل. وفي كل ذلك ارتبساط بالتطور.. «إنى أعلمكم حلم السبرمان، أو الإنسان الأعلى. ما هو القرد إزاء الإنسان؟ أضحوكة أو خذى.. وكذلك يجب أن يكون الإنسان إزاء السبرمان، أضحوكة أو خذى..» إنما الإنسان معبر أو جسر يصل بين القرد والسبرمان. وسوف يكون السبرمان ازدهاراً وبخيراً وتعبيراً نهائياً للأرض. أستحلفكم أن تكونوا أماء للأرض، وأن تكفوا عن التطلع إلى النجوم لتشدن منها آلاماً ومكآبات. إن عليكم أن تضفوا بأنفسكم للأرض حتى يناع لها أن تنجب يوماً السبرمان.. الإنسان شىء يعلى عليه، فماداً علمتى كل تطو عليه^(٢).

كانت الآراء الجديدة التى شخص عنها القرن التاسع عشر وتعرضت للاختبار مثيرة ومذهلة. وتعارضت هذه الآراء مع كل ما كان يدرس فى السفز والمدرسة والكنيسة عن العالم وسكانه. وكان رد الفل قوياً، وعطفاً أحياناً من جانب جمهور الناس، بل وحتى من جانب الفلاسفة، كما كان يطلق على العلماء عادة. ولم يجابه التفكير الجديد بمعارضة قوية فى أى موضوع أكثر مما لوجه فى جانب الإنسان وأصله. كان



كثير يرون أن الأسئلة الخاصة بالإنسان مثل: من أين جاء؟ ومتى؟ وماذا كان يفعل؟.. أجاب عنها رجال الدين وعلماء اللاهوت إجابات كافية مرضية. وصور جون أفسر: وهو رجل أيرلندي من رجال الكنيسة في القرن السابع عشر - نقلا عن التسلسل التاريخي الموسوي في العهد القديم أن ما يقرب من أربعة آلاف سنة مرت منذ هبط آدم وحواء من جنة عدن^(٣). وبعد ذلك رموز حجر رشيد انقلبت هذه المعتقدات رأساً على عقب، حتى قال أسقف كنتربري: «يبدو أن الروح القدس كان يستعين بالخرافة».

وكانت نظرية التطور جديدة في أوروبا، واستلهم منها أعداء المسيحية برمانا جديداً يقيمونه لنفسها. وعهد نيتشه إلى هدم دعوة المسيحية التي استلزمات بها، وهي: الرحمة وحب المساكين والضعفاء. وذهب إلى أن هذه الأخلاق تعارض بقاء الأقوياء «الصقور». وتصدهم عن حقهم الذي تنطق به الطبيعة، وهو أن «الصقر يجب أن يأكل الصقور». وأن الرومانيين القدماء كانوا يخذرون السيف شعاراً. وكانت أخلاقهم تنزع إلى البطولة. والفضيلة مشقة في لغتهم من الرجولة. فجاءت المسيحية واستبدلت بالبطولة والرجولة ضعفاً زرقاً. وطالب بأخلاق «الصادق» بدلاً من أخلاق «الطوبى». وحملته على المسيحية تصامق مع فلسفته، فإنه يجد فيها دعوة إلى التواضع والخضوع والطبعية، وهو يطلب الارتفاع والكبرياء والقسوة، وعنده أن الشرف وثقى روماني أرسطقراطي، والمضمور مسيحي يهودي ديمقراطي.

ولحن سلامة موسى بوجاهة الرأي الذي قال به أئدره جيسد، وهو أن نيتشه يغار غيره شخصية من المسيح. فإن كلماته تحمل أحياناً بذاء أكثر مما تحمل نقداً. وفي كتابه: «هكذا تكلم زرادشت» يقلب العبارة والدلالة من كلمات المسيح ويضع مكانها كلمات لها نفوذ الأخلاق المسيحية. وهو يحاكي أسلوب الإنجيل. ويجادل الملنيين المادلين كما يجادل المسيح الفريسيين، ويخاطب تلاميذه بما يشابه «خطبة الجبل»، وله أيضاً خلوته واستجواؤه، وعشائه الأخير الذي يقول عنه لسان زرادشت: «هذا العشاء لتذكروني».

ويذهب سلامة موسى إلى أنه ليس من الصواب حذف نيتشه بدعوى الهرى أو الهذيان أو الجنون، فإنه عرض القضية إنسانية واضحة، وهي أن مصلحة البشر وارتقاء الإنسان يقتضيان محاربة الضعف والمرض والنقص، وصيحته: «عودوا إلى شريعة الغابة، عودوا إلى تنازع البقاء، صيحة تستحق النظر والتأمل. لكنه يتخطاه بغضل البحوث والتجارب العملية التي غيرت نبرة التطور بعده. فبدلاً من القول بتنازع البقاء في الطبيعة أثبت كورينكن أن التعاون، وليس التنازع هو شريعة الغابة، ثم انتهينا إلى التسليم بأن البيئة أو الوسط تغير الحي، وأن هذا الحفر يعود فيثبت بالوراثة - فغنى منهو التطورات وفي تجارب الوسط لا نستطيع أن نسلم بمذهب نيتشه بأن تكون قساة لا نرمح. فالطوبى يصيح بالتعاون، والوسط يستطيع أن يغير، ونحن البشر بما وصلنا إليه من معارف بيولوجية نستطيع أن نزيد سرعة التطور بالتكظيم الاجتماعي الذي يحقق الارتقاء البيولوجي^(٤).

ومن هنا لا نستطيع أن نصاير غالي شكوى فيما ذهب إليه من أن أحد أسرار «العداء» الذي انتهت به العلاقة بين نيتشه وسلامة هو الحرب الشاذة التي

أعطتها الفيلسوف الألماني بلا هوادة على المسيح. فهو لم يجزده من الغيبيات فحسب، بل عاداه لتزعمه الضعفاء والمساكين وحبهم لهم. وهذا السبب نفسه غرس الحب في قلب سلامة نحو الكتاب الفرنسي أرتست ريثان. فقد جر هذا الكتاب المسيح من الغيبيات، وإن لم يفضل دوره الكفاحي من أجل الناس، ومبادئه بالحب كعلاج سام لمشكلات البشر. رسم ريثان شخصية المسيح لدرجة فتنت سلامة موسى^(٥).

وعدم مسابرة غالي نافع عن سيبين. أولهما: أن سلامة موسى لم يعاد نيتشه وإن تجاوز أفكاره.. بل أعلن صراحته بالحب «خدعة»، ومع ذلك كان إحساسه نحوه هو «الحب» ورسالته: «مقدمة السبرمان، كانت عتقا لنيتشه وليس عداء له.

وثانيهما: أنه لا يصدر عن وازع ديني، فقد علمه فولتير أن يتذرع بالعلم لا النحل: «كانت حياة فولتير كفاحاً نجح فيه. ورد إلى الإنسان حريته بعد أن كانت قد حرمتها إياها الكنيسة والدولة. واستطاع أن يحمل جماهير أوروبا على الإيمان بالطبقيات بدلاً من الغيبيات إلى حد بعيد، كما استطاع أن يرد إلى التاريخ مكانته، وأن يجعل للتقريب التاريخي فضل الاهتمام إلى الحق والباطل في العقائد. ودعا إلى العقل دون العقيدة. وأكبر لذلك من شأن «بيكون، داعية التجديد» و«ديكارت، داعية العقل. وكان على وجدان برسالته التاريخية من حيث إنه رائد العصر الجديد، عصر العلم والنقل^(٦).

ومصادق ذلك قول سلامة موسى عن شفايتزر بعد هجومه على السيد المسيح: «لقد أحببت شفايتزر على الرغم من السقم الذي ملأ به نفي. وعلى الرغم من السحب الباهرة الناصعة التي أحالها إلى ققام أسود. ورضيت وأنا كاره

أن أستمع بعقلي إلى أقواله، كما هدأت نفسي إلى عجزى عن الرد عليه. وتقبلت دعوته إلى الحياة في ترحيب وسرور، لأن دراستي للتصور قد جعلتني على إحساس عميق بوحدة الحياة نباتاً وحيواناً وإنساناً. ثم هو بعد كل هذا، لم يعترض بكلمة واحدة على سمو الأخلاق التي دعا إليها المسيح..

ومن عادة سلامة موسى أن يخلص من الأعشاب الضارة على امتداد مسيرته:.. عرفت عن طريق فرح أنطون كُتَّاباً فرنسيين بحثوا في نفس اصطلاحاً للثقافة الأوروبية. ووصلوا ببنى وبين الأدب البشرية بصلته القريب والرحم.

وحببوا إلى الطليعة، وفتحوا عيني على الأجواء والآفاق، فلا يغرب على نشاط فكري، ولا يفصل بيني وبين كاتب قديم أو حديث فاصل من دين أو عنصر أو لغة. وقد رأيت في حياتي كتاباً أضلهم الاستغراق العنصري أو الديني أو القومي وضرهم موجاته. ومع أن هذه الموجات قد مستلى بطايرها السطحية، فإنني سرعان ما كنت أنخلص، بل أنظهر منها،^(٧)

ولا ينفي عدم عدائه لنهيقه تعلقه بشخصية المسيح بعد أن برز من أوارم نهيقه وبثوره التي لم تمس غير السطح، والتمزقه لأرمنت ريفان وتقديره لمذاباته. في الفصل الذي كتبه عن ريفان يذكر أنه بعد أن حطت عليه الشيخوخة حتى كادت تقعده، أرسل خطاباً إلى ناظر المدرسة الابتدائية التي تعلم فيها قبل ستين سنة يطلب إليه أن يأذن له بزيارتها كي يرى للفصل الذي تعلم فيه حروف الهجاء، والفناء الذي لعب فيه مع أقرانه، ويكي يلمس جذرائها التي تسمح بها. ويصلي في إحدى غرفها على اختلاف، صلاة الحب والذكرى لهذه

الأيام الماضية. وتعلم ناظر المدرسة الخطاب، وكانت المدرسة كاثوليكية، وكان ناظرها راهباً يعرف أن ريفان مطرود من الكنيسة، وأن مؤلفاته من المحظورات. فلما قرأ الخطاب وأتمل الإحساسات الجميلة التي يعثرها كتب إلى ريفان في رقة بالغة يذكره على أنه تذكر الراهبان الذين علموه في طفولته، وتذكر الأقران من الصبيان، بل لعله تذكر صلاة الصبح التي كان يقولها في ابتهاج قبل ابتداء الدروس، ثم بعد ذلك ينبهه بأنه لا يستطيع أن يأذن له بزيارة المدرسة، لأنه كافر. مذبذب من الكنيسة.

ولم يكتب أحد. كما يذكر سلامة موسى - في سحر الأسلوب الذي كتب به ريفان وضوحاً ويسراً، وقيل إنه كان يفكر كما لو كان امرأة، ويعمل كما لو كان طفلاً. ويتحدث سلامة موسى عنه كما لو كان يتحدث عن نفسه، ويتابع حديثه قائلاً: «وكانت ثقافته تنسب إلى الآفاق أكثر مما تسبر الأعماق. ولذلك تجد له الإشارات والإيضاحات عن أدب العرب والإغريق واليهود والعلم والأدب، ولكننا نجد أنه حين يتخصص لا يتعمق»^(٨).

ويذكر موسى أن ريفان هو الذي غرس في نفسه الروح البشرية.

وبهذه الروح أحب تلك الشخصية السامية التي وصفها بكلمات الحب والإعزاز «والتي أحاول مع العجز، ولكن مع روح الأمل، أن أرتفع إلى الأخلاق التي رسمها في شخصية المسيح». وتعلم ريفان بسبب كتابه: «حياة يسوع» (١٨٦٣). ومع أنه جرد شخصيته من الفيجيات، فإنه أبرز خبائره الأخلاقية ودعوته الإنسانية، الأمر الذي يجعل للقارئ يحد في المسيح جمالاً ورفعة، وفي دعوته تحدياً لكل امرئ في شرفه وأسلوب حياته.

وريفان من دعاة البشرية، وإن لم يكن دعا إليها مباشرة من باب «التقية»، فقد دعا إليها مباشرة ومصارية، إذ هو يجمع بين الأدباء والأفقياء والفلاسفة. فهو مسيحي مسلم يهودي بوذي، وهذا هو إيمان الساسة الممنازين أمثال غاندي ونهرو.. وكان هذا إيمان السلطان أكبر الذي حاول أن يوجد ما أسماه «الدين الإلهي»، حين عقد مؤتمراً في الهند من المسلمين والمسيحيين واليهود والهندوكيين والبوذيين.. وكان هذا إيمان محيي الدين بن عربي الذي قال:

لقد كنت قبل اليوم أكره صاحبي
إذا لم يكن دينه إلى ديني داني
وقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعي لغزلان ودير نهبان
وبيت لأوثان وكنية طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه، فالحب ديني وإيماني.

ويذكر محمود الشرفاوي أن صديق سلامة موسى كان يود لو استطاع أن يؤلف كتاباً عن «المسيح الإنسان، كما فعل ريفان»^(٩).. الإنسان الذي لا يتميز عن سائر الناس إلا بخلقه وعبادته نفسه، على أن يجمع فيه بين حرية ضميره وبعدها وبها، وبين إيمانه بالمسيح وحبه له. ولم يمنعه من ذلك إلا خشية ما قد ينير مثل هذا الكتاب من آلام في نفوس السطنتين، فيفلقهم ويبعد عن نفوسهم الأمن واليقين. كانت رطة العلوم المصرية شديدة على نفسه، بيد أنه عاد إلى حظيرة الإيمان في حنان، لأن الكنيسة القبطية تمالى تاريخه المعذب. فهي مؤسسة قديمة مصرية يشعر نحوها بالحبوة التاريخية.. وللمحبة الدينية في الوقت نفسه وإن لم يلائم بطقوسها. في رسالة إلى ولده يقول: «اليوم الأحد.. أحد



السف. كل سنة وأنت في ألف عافية وسلام. وقد اشترينا سبعة لابن شقيقتك مؤنس. وقلت له يجب أن تضع فيها قربانة. فلم يفهم معنى هذه الكلمة كأن بيتنا بيت كثار^(١٠).

والمسيحية - علده - دين الكفاح، وليست دين الركود والسلبية كما زعم البعض. والمسيحي هو المثل الأعلى للأخلاق؛ وهناك كثيرون يعيشون الحياة الطيبة أي الحياة المسيحية كما أرادها المسيح الذي دهانا من ناحية إلى أن نكون كأطفال في السجاجة والاستطلاع والبعد عن الشر؛ أي أن تكون القيم التي نعمل بها قيما بشرية، نحب الأشياء التي يحبها الأطفال: نحب اللعب، نحب الزهر ونحب كل شيء حسن يرجع حسنه إلى قيمته الأصلية لا إلى القيمة التي يفرضها المجتمع. ثم دهانا من ناحية أخرى إلى أن نخشى مدح الناس. بل قال: ويل لكم إذا أثنى عليكم الناس. وهذا دعوة إلى الاستقلال الفكري أو الروحي، استقلال الضمير، حتى نعمل ما يوحى إلينا الشرف دون مبالاة باعتبارات المجتمع. وقد يكون هؤلاء مع ذلك غير مؤمنين بالإيمان الرسمي بالمسيحية. إذ ليس من الضروري، كي يكون للإنسان ضمير ديني، أن يؤمن بدين معين. فإن جميع الأديان سواء من حيث إنها تنشد للحياة الطيبة.

وقيمة الرحمة المسيحية هي القيمة العليا التي تمسك بها سلامة موسى، حتى عندما كان واقفاً تحت سيطرة نيته. كان فليشه يسر في أذنه: «إن الرحمة تناقض الشهوات الحدية

للمعشاة التي ترفع نشاط البشر وتزيد إحساس القوة، إذ هي تكرب وتغم. ونحن نفقد حيويتنا حين نمارس الرحمة. وما نغفده من قوة وحيوية، بسبب الألم، مثلاً، يزداد ويتضاعف بالرحمة. حتى ليصور الألم معدياً بالرحمة. وقد يؤدي في بعض الظروف إلى أن نغفد الحياة ذاتها، وإذا شئت برهاناً على ذلك فأذكر هذا النصراني الذي لتحت به رحمته لأبناء البشر إلى الصليب! وأيضاً تفسد الرحمة، شريعة التطور التي تقول ببقاء الأصح. وهي، أي الرحمة، تسبق ما كان يجب أن يموت، كما تعمل لمصلحة الذين حكمت عليهم الطبيعة. وهي تنصني على الحياة لولا قاتماً بعدد الناقصين للفاسدين الذين تمولهم، وهي تضاعف الحص كما تصافظ عليه. وهي الأداة الأولى لتدريج الانحطاط، وهي تؤدي إلى الفناء، إلى إنكار التفرز التي تنبئ عليها الحياة...»

كان سلامة موسى يقرأ أمثال هذه الرصايا الشيطانية فيؤمن بها، ذلك أن تنازع البقاء - كما يقول - يجب أن يكون له صداه في المجتمع، ومحت على سنوات كنت أحس عندما أرى إنساناً يتصدق على سائل بقرش أنه جني على المجتمع وأفسد الأجيال القادمة، لأنه بهذا الإحسان قد استبقى الضعيف واستولده^(١١). ومع ذلك فسيارة حياته في هذه الفترة ذاتها كانت تناقض إعادة الضعفاء، وتسي إلى مساعدتهم. وقد مر بنا - في مقال سابق - موقفه من الفلاح الذي جاء إليه عام (١٩١٥) وعرض عليه أن ينتقل إلى عزبته بزوجه وأولاده وجرة المخل، ذلت للرايحة الكريهة، وكانت كل ما يملك. وعندما كان في المنصورة عام (١٩١٧) وسمع صرخة يقول في خلط واضطراب: «ملوخية.. ملوخية باللحمة.. عيش وملوخية.. بدى أكل.. أنا جعانة.. عيش وملوخية..»

ورحل إلى قريته مع بداية الحرب العالمية الأولى، ورأى كيف كان الإنجليز

يسلمون على الفلاحين المروطين المصريين من مأمورين ومديرين وحكمارين وشرطة لخطف محصولاً، وجمالاً وحميراً ورجالاً، كما لو كنا في قرية: نجية على خط الاستواء قد كبسها النحاسون لخطف سكانها ويبيعهم في سوق الرقيق، وكان المنظر يهين النفس ويقت القلب. فكان الرجل يربط بالحبل الخفيف من وسطه، ويسحبون به ويأماله صفاً إلى أن يبلغوا «المرکز، فيحبسون في غرفة المتهمين ويرحلون إلى فلسطين. وكان ينجح - أحياناً - بالرشوة في استخلاص بعضهم. وذات مرة سمع صرخة دخل عليه نسوة في فزع ونحيب، وعرف أن ثلاثة ممن يزرعون في أرضه ألقى القبض عليهم وهم يحرقون الحقل. ووجدهم مروطين بالحبال الخفيفة بحراسة أحد رجال الشرطة. أما سائر رجال للشرطة فقد تركوهم كي يغزوا قرية أخرى، واستطاع بمساومات مع الشرطة أن يحصل على الإفراج عنهم، ولكن لم أكن أجد كل مرة. ففي ذات يوم قصصت إلى المأمور في الزقازيق أطالب منه إطلاق سراح اثنين من الفلاحين. فقاماني ثم قال: أنا عايز أركلك أنت للفلسطين. فذكرته إذ لم تكن الظروف وقتئذ تأن بالتحدي^(١٢).

ولا يلى هذه الأيام المقيتة، وظلت ذكرياتها محفورة في ذاكرة الرحمة عده.. ذكرة الكنيسة القبطية بكل عذاباتها. وهي الكنيسة الوحيدة - ربما التي لم تحترف التعذيب، ولم تفرق بين البشر بسبب المال واللعل، لأنها عرفت على امتداد مسيرتها - صولاً كثيرة من العذاب والفرقة. ولحمك سلامة موسى بالرحمة المسيحية ذات الخصوصية القبطية، وعدم قدرته على رد البغي والعدوان نراه - وهو العثماني - يتشبث بالقرع اليوناني، ويشتم من الذين استغلوا الفلاح حينما يقعون تحت سطوته. ففي تلك السنوات السود - على رأيه -

أثرى كثير من العمد ثراءً فاحشاً، بعد أن فرضوا الضرائب على الناس من سن العشرين إلى سن الخمسين، كل على مقدار ما يملك، حتى يغيروهم من الاعتقال والموت في فلسطين عطشاً أو جوعاً أو أزمهاكا. وعرف عمدة كان يملك ستة أفدنة فقط، جمع نحو خمسة آلاف جنيه بهذه الطرق. وكان الفلاحون يجوعون لجمع هذه الضرائب؛ وقد استمعت بعد ذلك بالشماعة عندما رأيت هذا العمدة وقد قبض عليه الإنجليز بعيداً عن قريته وأجبروه على النزول في ترعة يبحث عن أحد تفتيشان الخط الحديدي لشركة الدلتا، فقد فوجئ وهو على حمار قاصداً إلى قرية مجاورة فأنزلوه وضربوه وأجبروه على العمل في ترميم الخط للحديدي الذي كان الفلاحون قد نزعوه في (١٩١٩)، وعرفت بعد ذلك أنه لو لم يكن في معاكسات ومشاجرات بينه وبين الأميين فضاح كل ما جمعه، فقد تعبوه بالشكوى جملة سنوات وتمسكوا عليه بمبالغيات خطيرة جعلته ينفق في الرشوة وأجور المحامين كل ما كان قد جمعه من هؤلاء الفلاحين المساكين، (١٣).

والرحمة هي التي جعلته يعتبر ألبرت شفايتزر من بين أساتذته العظام فقد قضى شفايتزر قرابة أربعين عاماً في «لا مبارينيه» بالسجنال يعالج المرضى بالمجان، ويجمع لهم التبرعات من أوروبا وأمريكا، ويشتري مستشفى مجهزاً، ويقنع بعض الأطباء بترك أوروبا وتأييد رسالةهم تحت وطأة الشمس المحرقة التي أطفئت بصره. ويعود إلى قريته القريية من «ستراسبورج» عام (١٩٤٩). وكان شفايتزر عالماً لاهوتياً وعازفاً بارعاً على الأرغن، ثم أقر الكفاح في أفريقيا، ونصح المبشرين بنجشير الوثنيين، فأحس مزاراة التهمك في هذا الاقتراح، لأنه يعرف أن كثيرًا من المبشرين كانوا أعواناً للاستعمار. كان في الثالثة والثلاثين من عمره، فقرر

الالتحاق بكلية الطب في باريس، وسافر فور تخرجه إلى أفريقيا. وألف في الموسيقى، كما ألفت عن المسيح الرسول. وجلب له كتابه عن المسيح المتعصب بتحليله السيكلوجي للقاسي. ويذهب سلامة موسى، ويشعر - وهو يقرأ الفصول الأخيرة - أن الحلوى التي كان يلوكها - على حد قوله - استحالته إلى عقم لا يسفه ولا يطفئه، ويقاسم: «إذن ما هو اليقيني الذي يستلذ إليه شفايتزر؟

ما هو اليقيني الذي يحمله على أن يترك الذراء والمجد والراحة والمدنية ويرحل إلى أفريقيا، ويقضي هناك أصح سن عمره في خدمة الزنوج بعد أن يستلذ لخدمتهم بالدراسة أربع سنوات في جامعة باريس؟

هذا اليقيني هو الالتزام الحياة. إننا نجيب أن نحترم الحياة كالنمى ما كانت ولا نقفل نملة إلا إذا ختمت الضرورة ذلك.

أسأنا نحن الأحياء جميعاً، من الشطب الذي ندوسه إلى الجواد الذي نركبه، إلى الكلب الذي يرافقتنا، إلى الشجرة - الخضراء، أسأنا جميعاً ننضم إلى أصل واحد، ونسير في موكب للتطور نحو المستقبل؟

ثم احترام الحياة هو مفتاح يهني لنا التفكير المليم في تطور المجتمع للبشرى، فهل نلتج مع شفايتزر بذلك؟ إنه يستطيع أن يتسول انظر إلى حياتي، (١٤).

وفرش أنطون هو الذي صرف سلامة موسى بأرمنت ريتان، عندما لاحق بالمدرسة الثانوية بالقاهرة، وقرأ «الجامعة». لم يكن المتفوق يعرفون من محي الأدب سوى القواعد الجامدة للبيان والبلاغة. وكانوا يتوقون شيئاً من الجمال الفني في مقالات «اللواء» ومصباح الشرق، للمولى. كما كانوا يقرعون «أدب الدنيا والدين» للمواردى،

و «كلية ديمة، لابن المقفع. وكان أسلوب الأول مسهباً غير ملمم أو محبوك، وأسلوب الثاني موجز رصين مضبوط. لذلك كانت رؤيا جديدة، بل إلهاماً جديداً، كما يقول سلامة موسى - أن يعرف مجلة «الجامعة»، وأن يقتنى مؤلفات فرح أنطون. فقد افتتح على دنيا جيدة من الأدب الأوروبي كانت تناقض ما تعلموه من أدب عربي. فالأدب العربي كان أدب السلطة والتكايد والمعتقد، أما الأدب الفرنسي فكان أدب الثورة والتمرد.. أدب فولتير وروسو وديرو وهرنانان سان بيير. وكان هذا الأدب هو الذي هيا فرنسا النهضة الذهنية للثورة الكبرى، ولم يكن فرح أنطون على جهل بما يعمل.

ولد في طرابلس عام (١٨٧٤)، وكان والده تاجر أخشاب ثرى له متاجر في تركيا وسوريا الكبرى. لم يمل فرح أنطون وشقيقه روزا إلى عمل والدهما، لأنه «لا يتخف وذوقهما». وتلقى فرح تعليمه الأول منذ (١٨٨٥) في إرساليات كسليك، فأجاد اللغتين الفرنسية والإنجليزية وتخرج حوالى (١٨٩٩) وعمل مدرساً في طرابلس، وراسل «الأهرام» بالعربية، و «لاديسن إيجيبين» بالفرنسية. وفي (١٨٩٧) ركب السفينة من بيروت إلى الإسكندرية، وكان على ظهرها محمد رشيد رضا، أيدب للفلاف المذهبي بينهما على أرض مصر، ويتحول إلى حرب ضروس بشعة قضى على أحدهما.

ولحقته به روزا التي عملت مديرة لمدرسة البنات بالإبراهيمية، وأسديرت مجلة «السيدات». وظهرت مقالات أنطون في صحف إسكندرية. وفي (١٨٩٩) أصدر بها «الجامعة» ونقلها إلى القاهرة عام (١٩٠٣) مع استمراره في النشر بالصحف وخاصة «الأهرام». وكان يقصد «الجامعة» المعنانية، ولم تنطع أن نهتدى إلى أسباب نضك الناصر الجريء



«وكان حليى الأصل، ولهذا شق عليه اتخاذ اللهجة المصرية العامية». ولم يفسر لنا موسى الصلة بين «الأصل الحلبي» وعدم إتقان «اللغة المصرية». ويذكر أنه كان «إنسياطياً مفراحاً يشرب الخمر، بل كان يشرب «الأبست» وهو مشروب منع بيعه بعد ذلك لفكته بالصحة.

وهذه الحياة الحافلة لسلامة موسى من الصنياع إلى الدين الإلهي.. دين للحب.. دين البشرية، تجعل من حقه أن يقول: «حين أعود إلى السنين الماضية أحس الرضا، إن لم يكن السرور، بأنى عشت حياة حافلة بالأفكار الحميمة والامتحانات الذخدية والشهوات العليا، وإنى قد احترقت العلم والأدب والفلسفة، وألفت الكتب وصيرت عصباً متلفاً للمجتمع المصري، مثل ذبابة سقراط، أنهب الحقائق، وأجبر الراكدين، وأقيم الراكين الخاضعين» (١٥) ■

الهوامش

- (١) سلامة موسى، مقدمة للسبرمان، ص ٢٢.
- (٢) سلامة موسى، هؤلاء علموني، ص ٧٤.
- (٣) تشارلز مايكل دورتي، علماء الآثار، ترجمة محمد عبد الفتاح إبراهيم، مؤسسة فرانكلين للشباعة والنشر، القاهرة، مايو ١٩٦٩، ص ٧.
- (٤) هؤلاء علموني، مرجع سابق، ص ٨٢.
- (٥) خالي شكرى، سلامة موسى وأزمة المنعبر العربي، ص ٩٤.
- (٦) هؤلاء علموني، ص ٢٦.
- (٧) هؤلاء علموني، ص ٨٧.
- (٨) هؤلاء علموني، ص ٩٢.
- (٩) محمود الشرقاوى، سلامة موسى المفكر والإنسان، ص ١٨٠.
- (١٠) رؤوف سلامة موسى، سلامة موسى.. أبى، ص ٢٠٨.
- (١١) هؤلاء علموني، ص ٥٤.
- (١٢) تربية سلامة موسى، ص ٣٢٢، ٣٢٣.
- (١٤) هؤلاء علموني، ص ٢٣٥.
- (١٥) سلامة موسى، الصورات، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٨، ص ٧٠.

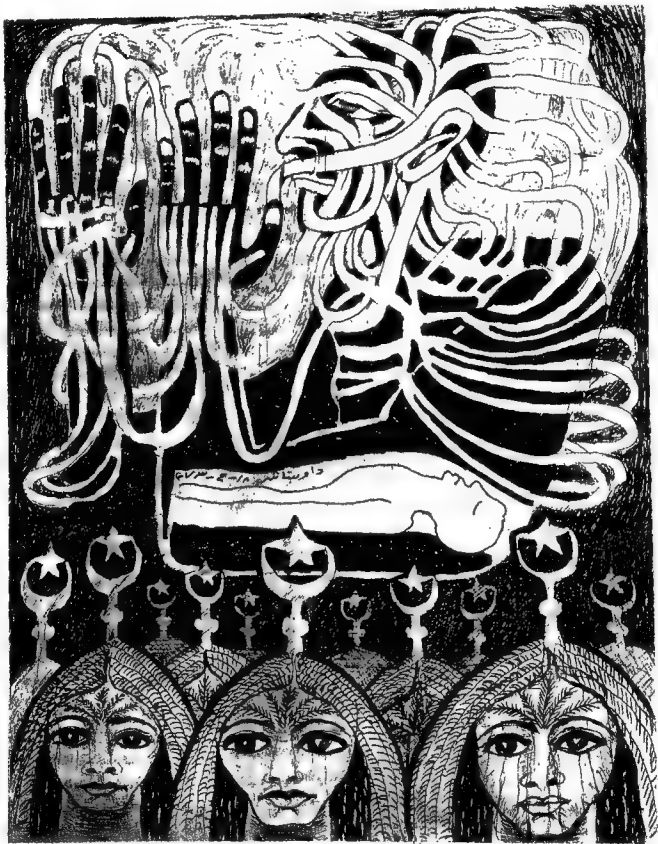
وأصدر «الجامعة» فى المهجر طاول عامى (١٩٠٦، ١٩٠٧). ثم نشب شجار حاد بين اللبنانيين والسوريين أصاب أنطون فأثر العودة إلى مصر. والتقى فى باريس بمحمد فريد، واتفق معه على الكتابة للواء بعد أن تركها عبد العزيز جاويش غير مأسوف عليه. وظهرت مقالاته باللواء منذ عام (١٩٠٨). وكان «مصادماً وصديقاً». كما يقول سلامة موسى - وقيل إنه كان السبب فى إغلاق «الأهالى» و«مصر الفتاة».. لكن جزو حه لم تكتمل.

كان أثناء الأزمة قد نشر روايته: «المدن الثلاثة»، وفيها يسكن «أهل العلم، المدينة الغربية، و«أهل المال، الشرقية، و«أهل الدين، الجبرية». ويحدث الصراع بينها وينتهى بدمارها. أما بعد عودته فرجه اهتمامه إلى مصر، متعاوناً مع جورج أبيض وسلامة حجازى ومنورة المهدية. واقتبس عن إمبول زولا: «مصر الجديدة ومصر القديمة، والشيخ وبنات الكهرباء» وغيرها. وكان بعضها بأسلوب عامى. وكان يحتز بأن إعداد المسرحية لا يتطلب منه أكثر من أسبوعين. ومات وهو يعمل فى آخر مسرحياته: «أبو الهول يتحرك».

وجد فرح أنطون فى مصر شيئاً من الحرية، بيد أن الظلام الذى خيم على لبنان هو الظلام الذى خيم على مصر. لهذا عمد إلى المؤلفين الفرنسيين ينقل عنهم ويستلهمهم. من هنا كانت جدته وطرافته. فإن «المقتطف» لم يكن يعنى بالأدب، و«مصابيح الشرق» لا يعنى بغير الأدب العربى. أما «الهلال» فكان شرقياً، وانتقده من وقت لآخر. وأثار أنطون قراءه بترجمة قصة الثورة الفرنسية لألكسندر ديماس. وأول الكتب التى نقلها كانت «إمبول» لجان جاك روسو. وأثناء عمل سلامة موسى باللواء كان يقضى السهرة معه فى أحد المقاهى المعتلة على ميدان الأوبرا أو ما يقاربها

بالحكم العشمانى المقيت الذى كانت يشاعه تفرغ للشام من أهله. فقد كان أقرب فى آرائه السياسية إلى حزب الوفد، إلى أن رغب سعد زغلول فى مفاوضة الإنجليز، فتحول عنه، لأن دعوة أنطون للاستقلال لم تكن خالصة. فقد كان يطالب بفرج الإنجليز لتعود مصر إلى آل عثمان. وكان زغلول يتخذه. وزاره واصف غالى باشا وهو على فراش الموت بمنزل أخيه وقدم له تحية الوفد. توفى عام (١٩٢١) وهو فى العادية والأربعين. وكانت وقاته - كما يقرى سلامة موسى نكبة على النهضة المصرية السياسية والأدبية. وكان من اللبنانيين القلائل الذين اندمجوا فى الحركة الوطنية اندماجاً تاماً.

وترجع أزمته إلى عام (١٩٠٥) حين نشب خلاف بينه وبين محمد عبده إثر مقال للفرج عن أين رشد. وأذكر الخلاف - منذ بدايته - محمد رشيد رضا وآخرين ووسرعان ما تحول إلى سجال شرس وسخيف على رأى الدكتور رؤوف، شغل ست مقالات لأنطون ومطبها لمحمد عبده. ثم صدر كتاب لأول بطون: «فلسفة أين رشد» وكتاب للثانى بطون: «الإسلام والنسراتية». وكان جمال الأفغانى يساهم فى الحملة أحياناً، فبشرت «حياة فرح أنطون» على حد تعبير لسلامة موسى - وبارت مجاته فهاجر إلى نيويورك. فقد كان لمجلة «الجامعة» قراء بين أدياب المهجر، فعمروا عليه الخروج من مصر. واستأجروا له شقة، واشتروا مطبعة، وسافر مع شقيقه وزوجها نغولاً الحداد.



للننان : عصمت دلستانلی

سلامة موسى وعطر القلق

توفيق حنا

وعن القاهرة التي دخلها سلامة موسى وهو في الخامسة عشرة أو السادسة عشرة من عمره.. يحدثنا المؤلف «ضجة الدرام والزحام وضجة الأفكار ذلك ماكان يميز قاهرة عصر القارة تخرج ببطء من عصر الجنيد الذي عقب هزيمة المرابيين، كان الدرام يدب في شوارع قليلة، الدواب تطفئ على وسائل النقل، وكانت فتيات المدرسة السنية الابتدائية يتخذن البرقع وهن دون الثانية عشرة، ويقول أيضاً عن قاهرة بداية هذا القرن العشرين.. تلك البداية الرائعة الخصبة الغنية.. دخل سلامة موسى القاهرة في عصر القلق الفكري والسياسي والاجتماعي...

في القاهرة عثر سلامة موسى على كنوز سليمان، «المقتطف» والجامعة، والهلال، واللواء، كما عرف السائر والمؤيد، ومصباح الشرق، فأى هدير، وأى صراع بين الأعداء، وكما بدت دروس مدرسته قشوراً وهشماً إذا قورنت بما يذمه المطوف وصروف وشمول وفرح أنطون بين حلقات المثقفين أبناء الموظفين والأعيان والتجار.. ويحدثنا توفيق حنا عن مفتاح شخصية سلامة موسى.. يقول «هو ابن القلق اللزوي، وهذا هو مفتاح

ثورة ١٩١٩.. ويتابع رحلات سلامة موسى إلى باريس ولندن.. ويصر لنا في تلخيص رقبوق هذه السنوات من مولده ١٨٨٧ حتى رحيله من للقازيق إلى القاهرة ١٩٠٣.. يقول:

«من عام ١٨٨٧ حتى ١٩٠٣ كان سلامة موسى قد ولد وفقد أباه، ولعب مع أطفال الفلاحين في بحبوحة من ريف الشرقية... وجلس خلال خروائب «بل بسطة» دون أن يدرك أنه يجول بين حضارة مصر اللعرونية التي سيعشقها بعد ذلك.. ودخل كتابات مسلمة ومسيحية كانت تقوده إليها أخيه الصغرى وصديق صباه، بل صديق عمره، وحفظ «تمتلك بألم الدور» وبعض سور القرآن دون أن يتعلم قراءة ولاكتابة... ونال شهادة الابتدائية ورحل إلى القاهرة..»

أما يوم مولده فهو لايعرفه.. لأن قيد المواليد لم يكن قانوناً صارماً.. ولعل عام مولده ١٨٨٧ أو ١٨٨٨.. وفي القاهرة التحق بالمدرسة اللوريقية ويحدثنا توفيق حنا عن هذه المدرسة «كان «شرمسان» يدير المدرسة كأنها «سبرك» يقص بوحوش أفريقية، عليه ولجب ترويضها بالكرباج والتجريع..

ق
عن دار «سلامة مرسى للشر والتوزيع»، صدر هذا الكتيب (١٢٣ صفحة من القطع الصغير).. ولم يوضح هذا الكتيب العام الذي صدر فيه ولعله صدر في نهاية الستينيات.. والفلاف والرسم الدخلية من إبداع الفنان حسن فتواد.. وكما هو رائع، صادق للتعبير حسن فتواد وهو يلخص لنا في خطوطه المعبرة ما جاء في هذا الكتيب وبخاصة هذه اللوحة في نهاية هذا الكتيب القصيد الذائر.. لوحة لفجر جندب يرسل بأشعته على أرض مصر يحن مولد غد جندب.. وكان هذه اللوحة النهاية السعيدة لعصر القلق..

وفي افتتاحية هذا العمل يقول توفيق حنا:

«هذا الكتاب هو جزء من ملحمة عاشتها مصر وعاشها إنسان أحبها حتى الموت هو سلامة موسى..»

قرأت هذا الكتيب أكثر من مرة، وذلك لأنه مكتوب بكل الحماس والحرارة والصدق التي يمتلئ بها قلب أحب مصر وعاش كل لحظة من لحظاتها وعانى كل ما عانته من تجارب سياسية واجتماعية واقتصادية.. منذ الثورة العربية حتى

شخصيته، تكون جنبه وهو يتلقى انطباعات هذا العصر الحادة؛ صورة الضديوي وهو يزور مدرسته طفلاً، وصورة الزعيم المحطم المهموم الذي سحقه الاحتلال والغدر، وصورة كرومر وهو يندل من عربته على كامل خادم مصري يحمله على الأرض تجبراً وكبراً، وصورة الثورة الفرنسية بنقلها فرح أنطون، وصورة الثورة الطمعية بنقلها صسروف عن دارويين ولاساراك وسنسرس

ويحدثنا فتحي خليل عن بداية القرن العشرين وعن عصر التلق الخصب والغنى.. عن هذه البداية الرائعة يقول «كان هناك موت وميلاد حركة، كون وفساد وصيرورة ملفنة للانتباه في الفترة التي دخل فيها سلامة موسى للقاهرة».

كان الكواكبي قد مات عام ١٩٠٢، ولكن تراثه الثوري كان يقرأ بهم، وكان محمد عبده يغالب عامه الأخير، ولكن مدرسته بقيادة لطفي السيد تنمو لتصل إلى حزب، وهو حزب الأمة «على السبائك الدستورية، كذلك كان مصطفى كامل وقاسم أمين والمويحيى وعلى يوسف إما يقتضون شهرهم الأخيرة أو سنواتهم المعدودة على هذا المسرح الصاخب، ويبعدون بأخر ومضائهم.. ولكن الميلاد كان وفيراً.. فمصر كانت حبلتي بطنه حسين وسلامة موسى وأبى شادي والعقاد ومحمود عزمي وهيك ومنصور فهمي والحكيم والسازي ومصطفى وعلى عبد الرزاق وسيد درويش والريصاني وأحمد أمين «مالك المزين، ومعات الأسماء التي لمعت بعد ذلك في سماء العلوم والآداب والفنون والسياسة، عدا من كانوا يبدون على المسرح بخطى ثابتة حين ذاك مثل شوقي وحافظ،

وأكرر مرة أخرى كم كانت بداية هذا القرن في تاريخ مصر.. رائعة.. وما أبدت القاهرة بداية القرن من قاهرة هذه الأيام.. قاهرة نهاية القرن!

ويحدثنا فتحي خليل مرة أخرى عن ملاح هذه الفترة التي دخل فيها سلامة موسى القاهرة.. يقول: «في الفترة التي دخل فيها كاتبنا معترك القاهرة، كانت بؤرة تتمكن عليها صورة مصر الثورية المقدمة على معارك فاصلة غير مرئية، تلك المعارك التي بدأت بصرخة ألم دفين على شهداء دنشواي، ثم يقظة المسدوم من حلمه على موت مصطفى كامل والتي ستتقلب إلى زلزال مروع على أثر اعتقال ثلاثة رجال معتدلين كانوا بطالبسون بالحكم الذاتي في مارس ١٩١٩.. مرحلة اختصار قلق وحمل ثوري تفاعل فيها ديكنز وشكسبير وشو وويلز مع روسو وفولتير وموليير مع ابن خلدون والمصري والأفغاني والطنطاوي والأساتذ الإمام وسائر القائمة العربية التي ترقد من قرون بالأنوف في دسكاكين الوراقين بالأزهر وبيوت الطليقة الوسطى الداكنة... ويحدثنا عن ثلاثة أيام خالدة في تاريخ هذه الفترة...:

«يوم ٢٧ يونيو ١٩٠٦... يوم شق زهران ورفاقه بدنشواي.. يوم سبق إرسال المشقة إلى القرية الشاهدة لنطق المحكمة المخصوصة بالحكم».

يوم ١٠ فبراير ١٩٠٨ يوم أفادت الأمة مصدومة على وفاة الزعيم الشاب، يوم اجتمع قاسم أمين وصديق له لسمه سعد زغلول - لم يكن يعرفه إلا قليل - والشيخ جاويش ومحمد فريد وغيرهم ليعتلوا افتتاح الجامعة، كأنهم ينشئون منظمة سرية لقلب نظام الحكم..

ويحدثنا فتحي خليل عن سلامة موسى وعلاقته الحميمة بدنشواي..

يقول «أولا دنشواي ماجذبتني السياسة.. هكذا يقول لنا سلامة موسى.. ونحن اليوم نفهم دنشواي بعقولنا ولكن وقع دنشواي على جيلها كان يجل عن الوصف، ذلك الوقع الذي بعث من الريف الراكذ هذا السؤال الوطني الذي يحمل معالم هذه المرحلة، بصمات قوتها وضعفها، كما يرث الوليد صفات أبيه وأمه:

من بعد حكم المحاكم
والشوايش والباش

غلابين وسقها كرومر معجبه
للباش

انقرعت الانجليز بعد ماكانوا
أويش

نزلا على دنشواي ماخولا نقر
ولا أخوه

اللى انشق واللى فضل جلدوه
واللى نطق كلمه الحق في

سجلهم ورموه
يوم شق زهران كانت صعب

وقفاته
أمه يتبكي عليه من فوق

السطوح وأخوانه
وكان له أب رى المسيح يوم

الشق لم فاته
ولا جل نصر السديانه أانا

مصطفى كامل
راح البطل نسي الحال

ولا أانا شى
عزموه كبحار الانجليز الكل

ماخلاش،
قالوا له طالب إيه يا مصطفى

كامل في الحال،
قوام فيندا



موسى، - يقول:

«باروعة وقع التاسع من مارس
(١٩١٩) على قلبه (سلامة موسى)
وعقته ومستقبله، ومأخبط القضايا التي
حسمها في وجعته!!

إن الناس يتغيرون بتغير الظروف،
وليس هناك قدر محكوم ينقل جزئومة
الضئف من جيل إلى جيل في آلية لا
جديد فيها... لقد صدق حدسه الفلسفي
بالنفاول، وهامم للموثوقون بالحبال
والمستغلون لبطش الاحتلال يزعون
شرايين الدولة ويحاصرون كتابها
للمسلحة وينتقمون لدنشاوى، وسوات
القوامة الكبرى... لقد هتفوا للاستقلال
فعلا، وبادوا بسعد زعيمًا، وسعمتهم
السماء نفسها.. هاهى ذى الأمة فى ثورة
لأن أربعة من أبنائها اصطقلوا، ويعلما
كانت تهدى السمكوت والسكون ونصف
مليون من أبنائها يموتون تحت وطأة
سنوات القيامة الأربع، ومأغرب مايتغير
الناس عندما تتغير الظروف!!

ويقول أيضا فى اعتزاز وفخر عن
ثورة مصر:

«باساعات صباح اليوم الرائع،
مالذى حدث على أرض مصر، ولم
يحفظ لنا التاريخ غير صداه الشاحب فى
حروف البرقيات والتقارير ودقات
البوليس، وغير الذكريات التي اخنلسها
ذلك الجيل من زحمة حياته ليرونها لنا
فى حصة وفخر وغموض... على طريق
تلك الساعات المشرقة بشمس مارس،
انطلق شعب بأسره، عماله وفلاحوه،
شبابه ونساوه، لا فى مدينة ما أو فى
قرية ما، بل على نطاق الوطن الشامل،
من ميادين الماصمة حتى نخاع للكفور
المطلقة دون أن يلتهم حزب ولا زعيم
ولا حتى مفارم جرى كلمة الثورة فى
ذلك اليوم، دون أن يحدد لهم أهد ميقات
انفجارهم، ودون أن تدعوهم جريدة ولا

قائلوا له أدى الدوا والقلم فى
الحال

قوام فيدنا
قال أنا طالب عزل كرومر من
البر..

هتوا له
وطالب مساجين مصر تخرج
فى الحال..

خرجوا له
وطالب مال لصاحب الدم..

صرفوا له
ارتد فرحان على استنبول
بالمزكية،
ضربوا له

رجعوا سقوه.. مات،، ناخسارة
ياكامل باش،

كم هو بلوغ - دقيق البلاغة.. هذا
الضمير الشعبى فى تمييزه عن مأساة
دنشاوى.. ومأثقل وقع هذا البيت الحزين
فى هذا التوال الشعبى!

«يوم شق زهران كانت صمب
وقفاته، ثم هذه النهاية القاسية وكان
الضمير يستنكر موت البطول... هذا الموت
للمفاجئ.

«رجعوا.. سقوه.. مات، ناخسارة
ياكامل باش،

ثم يحدثنا فتحى خليل عن ثورة
١٩١٩ التي يختم بها هذا الجزء من هذه
الملحمة التي عاشتها مصر، وعاشها
إنسان أحبها حتى الموت هو سلامة

ببيان ولا منشور إلى مايجب عمله...
فلينبارك سلامة موسى على الحياة،
ولترجع كفة التفاضل فى قلبه كفة الأيس،
وليسعد بأن جماعة بالقاهرة يرأسها رجل
اسمه سعد زغلول، كان يظهر ويختفى
كالقيد منذ الثورة للعربية، مرة فى
مناصب القضاء، ومرة فى الوزارة، مرة
فى الجمعية التشريعية، ومرة فى سويسرا
مع الأستاذ الإمام، ومرة بالأستانة مع
الألفاني،

أختم هذه الرحلة الخاطفة فى عصر
القلق بحديث فتحى خليل عن مجلة
«المستقبل» يقول:

«كانت علاقة سلامة موسى
بشئلى شمول قد توطدت.. فبالها من
صدافة تجمع بين شيخ فى السبعين
وشاب فى الخامسة والعشرين، وناقشا معا
فكرة مجلة أسبوعية، فالوقت فى رأبهما
لا يسمح بالتكؤ، والصحيفة الشهيرة
أصبحت عجوزًا تكؤًا فى عصر يقتضى
الثوب والقفر، وفى فجر ١٩١٤ صدرت
«المستقبل» وبالحا من بداية رواله من
عام!!

الخيال الساحر الذى كان يجول فى
خاطره بعد أن عمل أربعة شهور فى
«الزرا» يتحقق الآن، إن له قلبه وأفكاره
وصحيفته.

كانت المستقبل تدعو دعوة عصرية،
ففى طغولة التكوين جريدة صريحة، على
صفحاتها كان شئلى شمول يعرِد لئلا
رصيدًا ويدعو بالشعر إلى اعتنق التطور،
وكان سلامة موسى يكتب ويكتب، فإن
فى رأسه كثير مما يريد أن يقول... ولكن
هذا النجم الذى حقق فى عصر الظلمات
أربعة شهور، أطلق خلالها ستة عشر
شهابًا، سرعان ما أضمته الأحداث
الجسام،

يقول سلامة موسى:

● المسالم قريتنا الكبرى، بل صديقتنا، فلنكف على تنظيرها ونجميلها، ولنحلم حلماء ألف عام.

● إن الوجود كله وحدة واحدة، فالإنسان ابن عم أشجار الصنوبر وأحجار الصخور.

● سلطان العلم يزداد سلطانكم على الأرض والماء والسماء فتعلموا سلطانته نحى الأمراض ويزدهر نبات الأرض ويفرض الجوع كما انقرض الديناصور

من مليون سنة عندئذ نعم الاشتراكية أمة البشر جمعا.

● حرروا أختنا التي أنارت الطاحون كل تلك القرون.. حرروا سجينتنا للدار.. حرروا المرأة.

● فلتحرر الأرض من المحتل، والضمير من ظلمات القرون.

● فليحرر قدس الأقداس: عقل الإنسان،

فسي كلمته الإفتتاحية يقول شفي خليل: «أنتسني أن يسعني الوقت وتسعني المقدرة، لكي أتابع هذه الملحمة جزءاً جزءاً حتى نهاية مطالبها عام ١٩٥٨، وهو العام الذي مات فيه البطل» ترى هل أسعفه الوقت وأسعفته المقدرة ١١٢ أم أنه اكتفى: بهذا الجزء الرائع من هذه الملحمة.. عن بداية هذا القرن العشرين.. الذي نعيش الآن نهايته.. وأية نهاية! ولعل في أعماق هذه النهاية يتبرعم فجر غد مشرق جديد. ■

قا

نقد مفهوم الواقعية عند سلامة موسى

عبد الرحمن أبو عوف

قا تظل قضية فكر سلامة موسى مطروحة عبر نضالنا الوطني والاجتماعي والعصاري فالأسئلة التي ظل يطرحها طوال نصف قرن على العقل المصري العربي، مازالت تبحث عن إجابة وصيغة تتخطى للتناقض والازدواجية التي نعيشها الآن بين فكر أسطوري غائي وثقوب للعقل والإدراك العلمي، بين روايب فهم وعادات قرون وسطى وحلم عاجز بأن تلحق عصر الذرة والتكنولوجيا والفضاء، بين بلبلة وضباب وأزمة المفاهيم الديمقراطية، وبين الطموح لأرقى أشكال التحكم في الضرورية الاجتماعية والسيطرة على واقع العجز الاجتماعي وكل ندوب التسلط والدجل والغرغائية الاجتماعية. غير أننا لن نضيف بعداً جديداً لو زدنا ما يقال دائماً عند تقديم مفكرينا وعبر تفكير مغلوب أو نصطي، تكباري فيه الدراسات حول إهرار قصب السبق في التذليل على أن هذا المفكر أو ذاك كان أول من كتب في الاشتراكية أو قدم الفكر العلمي أو دعا إلى الالتزام في الأدب.

إن المسألة الأساسية هي اختبار صدق تعبير أفكار المفكر عن متطلبات المرحلة التاريخية، وما تطرحه من مهمات، وتقصى جدل مكونات وتأثير هذه الأفكار

على سياق حركة الواقع المصري عبر تمولاته وإذ اننا سنختار جزءاً أو جانباً من مساهمات مفكر موسوعي كسلامة موسى يتخطى بالفكر الأدبي والفنّي وكل ما يتصل بأحكام القيمة، فإننا لا يمكن أن نهمل كلية أعماله، ونسق أفكاره وتداخلات جولتها، ولبعادها، فنحن أمام مفكر نشط وفعال ومؤثر غير أنه في الوقت نفسه تجسّد لتلقّ وذنبه المثقف البرجوازي الصغير بكل تناقضاته وأحلامه وتمزقاته، التي هي في الوقت نفسه انعكاس لاضطراب العملية الاجتماعية في بلاده، خاصة في بلد كمصر تعرضت وملاذ تفتح وجدان سلامة موسى لحصار شرّ وعفن من قوى الاستعمار العالمي والرجعية والتخلف الداخلي.

(أ) المساومة في الموقف السياسي وجذور الانتقائية المنهجية.

(أ) الموقف السياسي

إن نقصى هذه المشكلة الأساسية عند سلامة موسى خاصة بعد توفر عديد من الدراسات التاريخية والوثائقية، ربما تعطينا الإطار الذي نفهم من خلاله، لماذا لم تتجاوز رؤيته النقدية وتفسيراته التي

قدمها لمضى الالتزام في الأدب كل أسانيد المدارس المثالية والمعادية للواقعية والتي ظلت سائدة ربما حتى الآن في ثقافتنا.

إن ثمة اتصالاً علينا أن نكشفه ونجده بين هذه المواقف المتناقضة بين أقصى اليسار حتى الإصلاحية والثورية والاكتماء بالتدوير والتعليم، وبين المغالاة في التشبيح للعقل العلمي والتفكير المادي الآتي، ثم الضيق أخيراً إلى الحسد الوجداني والتشهير بخلق إله ودين إنساني جديد يرتد أولاً وأخيراً لأكثر المفاهيم المثالية سخافة.

لقد وقع سلامة موسى على اللداء الأول لتأسيس أول حزب اشتراكي في مصر سنة (١٩٢١)، غير أنه كان يسعى في الوقت نفسه لتأسيس جمعية فابية تدرس أكثر من السياسة، وسرعان ما تذكر لكل مفاهيم ثورية جذرية أمام المد الرجعي والهجوم الذي قوبل به الحزب، من الاحتلال الإنجليزي والقتصر والإقطاع والبرجوازية المصرية حتى أكثر أجنحتها ثورية.

وفي الجزء الأول من كتاب (تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر) لـ رفعت السعيد. نجد أول مقالة لسلامة موسى في الهجوم على الحزب منشورة بالأهرام

في (١٩٢٢/٨/٣) - يقص فيها كيف نشأ الحزب منذ عام على أساس معتدل يقوده زعماء أكثرهم تربية في أوروبا، غير أن الحزب تحول على يد أجنبية - يقصد - روزنثال - واستولى عليه البلاشفة، ثم بعض يحدد نقطة الخلاف الرئيسية بينه وبين الخط الجديد للحزب فيقول «إني أعتقد أن الاشتراكية لن تنفع عندنا حتى يرضى عنها المتوسطون إن لم أقل الأغنياء - قبل العمال لأنهم هم الطبقة المستهدفة التي تستطيع فهم مبادئها. ثم هو يؤكد أن الثورة في بلاد مثل مصر مقضى عليها بالفشل، ولو نجحت لكان نجاحها شراً من الفشل».

وعقب القبض على زعماء الحزب والقبضات العمالية التي صمدت الصراع الطبقي إلى مرحلة ناضجة تبين أن الرمي الاشتراكي قد امتلكته جماهير الشغيلة المصريين وكل الفقراء.

يخطئ سلامة موسى مرة أخرى ويكتب في الأهرام في الصفحة الأولى بتاريخ (١٩٢٤/٣/٨) (أن هؤلاء الزعماء فوضويون وأتبرأ منهم وأنا نفسي عضو في الجمعية الفابية الإنجليزية وعرفت من أعضائها مسدس سيدهني ويجب أحد وزراء إنجلترا الآن).

وقد كشفت بعض الوثائق وأخبار الجرائد والمجلات أنه برغم مطاردة فلول الزعماء القدامى - وزعماء العمال وسيطرة البرجوازية على النقابات عن طريق - عبد الرحمن فهمي - كشفت هذه الوثائق استمرار النشاط الاشتراكي بديل شراسة هجوم الرجعية عليه عام (١٩٣٠) ومرة ثانية يقف سلامة موسى في (المجلة الجديدة) ويكتب مقالاً بعنوان (الفاشية والشيوعية) لوسرى فيها بين كلا النظامين بنصف غريب (فالفاشية غلو المحافظين والشيوعية هي غلو الاشتراكيين، ورغم أنهما خصمان

فكلاهما يسير على وتيرة واحدة هي الاتجاه إلى القوة والعنف بدلا من القانون والنظام).

ولسنا نملك هنا إدانة سلامة موسى، فلا جدال أن نشأة الفكر والنضال الاشتراكي في مصر كان يشوبه كثير من الأخطاء القائلة نظرياً وعملياً، وهذا موضوع ينتظر الدراسة والتقييم العلمي، والصداخ الديمقراطية الذي يسمح بأن نعرف تاريخ نضال شعبنا من وجهة نظره لا من وجهة نظر أعدائه في الخارج والدخل.

غير أننا في الوقت نفسه نقول على صونها المفاهيم الأولية التي طرحها في مسئولية الكاتيب والالتزام في الأدب وقيمة نقده للتراث العربي وحكمه على أبناء جيل طه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم وآخرين - فلا جدال أن الحماس الذي تجده هذه في الموقف السياسي ثم الارتداد فجأة.. سيحكم عملية تقييمه لمعنى الأدب ومفهوم الواقعية والتراث والفكر المصري المعاصر في خمسين عاماً.

(ب) المؤلف الفكري.

غير أن العنصر الثاني في التكوين الفكري لسلامة موسى هو قضية الأمان بلا حدود بالمادية والمادية الآلية بالذات وليست المادية الجدلية فقد استوعب تراث القرن الثامن عشر والتاسع عشر في البحوث الطبيعية والتاريخ الطبيعي واعتلق بمقالة نظرية التطور، وتابع مساهمات شيلي شميل في الدعوة العلمية والاحتكام إلى العقل غير أن هذه الحماسة كان يشوبها إيمان في الوقت نفسه بآثار معادية للعقل والعلم كأفكار نيتشه، وشوبنهاور، وتولستوي وهوبو... إلخ فهو ينتقد الأديان في (مقدمة السبرمان) لأنها (تدخل في أمور العالم وتزعزل التقدم، لأن التقدم

يقتضى التغيير ولا تغيير بدون بدعة جديدة، ولكن الأديان للصفة المقدسة التي تنحصر بها تقف جامدة لا تقبل تغييراً فتعمل بذلك لجمود الأمة) لكنه مع ذلك يؤكد في إصرار أن الدين ضروري لكل أمة ولكل فرد، ولا يمكن أن يعيش الإنسان بلا دين، لأنه ما دام قد شرع يفكر في التكون زماناً ومكاناً فقد شرع يفكر في الدين ومن ينظر إلى السماء في ليلة صافية ويتأمل في أبعاد الأجرام والكواكب يحجب كيف يمكن لإنسان أن يجزم بهذا المذهب أو بذلك عن أصل هذا التكون ونهايته.

ثم يكتب أيضاً في (مختارات سلامة موسى) مقالاً عن ويلز بطران (أبيب ينشد ربه) يتحدث فيه عن دين جديد توفيقى يحاول الجمع بين النظرة العلمية والحمسية فتصنع منه كلا النظرتين فلا هو عقلى ولا هو غيبي).

(٢) مفهوم نقدي للواقعية في الأدب المصري أم مجرد ملاحظات عن علاقة الأدب بالحياة.

تتألى بعض الدراسات الأدبية عندما في اعتبار كل من كتب (مختارات سلامة موسى) ١٩٢٦، (البرم والنقد) ١٩٢٧، (التجديد في الأدب الإنجليزي) ١٩٣٢، (الإبلاغ للمصرية) ١٩٤٥ وأخيراً (الأدب للشعب) سنة ١٩٥٤ الأساس الأسمى لمحاولة تخطيط رؤية نقدية للواقعية في أدب الحديث، بجانب إثارتها مشكلات علاقة الأدب بالحياة ومعنى الالتزام، ونقدتها للمفاهيم التقليدية والسلفية والمذاقية للأدب العربي، كذلك هجومها على أصحاب المذاهب الرومانسية والفن للفن وأدب الأبراج العاجية كما كتب هو نفسه في أكثر من مقالة.



يقول.. غالى شكرى (حين صدر كتاب - الأدب الإنجليزي الحديث لسلامة موسى (١٩٣٧) - كان تاريخنا الأدبي قد أذن بصفحة جديدة في تراثنا النقدي المعاصر) ثم يقدم عرضاً للموقف النقدي آنذاك بما يسطر على فيه من تيارات أدبية تتوزع بين السلفية المطالبة بالعودة إلى المقاييس الأدبية والبلاغية المستمدة من بلاغة القرآن والأحاديث والكتب القديمة، وبين المدارس الحديثة الأوروبية، ويهجم هذه المدارس الحديثة بأنها (لم تكشف همزات الوصل الموضوعية بين مناهجها) وإحساسها بهذه الانفصالية هو صورة لما كان عليه مجتمعنا وتفكيرنا لأن حقيقة الأمر أن هناك تراكباً وثيقاً بين الاتجاهات الأدبية المختلفة ما دامت تصدر عن مجتمع واحد وذلك فعندما صدر كتاب سلامة موسى لمعنا السمات الأولى للمنهج.

فالى أى مدى تؤدى بنا هذه النظرة فى تقييم مفكرينا وإلى أى طريق؟

أعتقد أننا ننظم - سلامة موسى - ونظم ثقافتنا لو لم نعد العربة وراء الحصان، وندرس اتجاهات سلامة موسى بكل سلبياتها وإيجابياتها فى سياق حركة الفكر المصرى فى الخمسين سنة إلى أن شهدت نشاطاته.

ولا جدال فى أن التكون العلمى فى تاريخ سلامة موسى - المبكر - كان تكويناً منهجياً بحث فى العلاقة العامة بين الظواهر الاجتماعية المختلفة فى الحياة. ومن الطبيعى أن الفكرة الأدبية قد

استحوطت على ذهنه كواحدة من هذه الظواهر العديدة التى يمكن للعلم دراستها كتمثيل اجتماعى عن الإنسان الفرد والمجتمع، فقد انحاز منذ البداية لمجلة اشتملت والجامعة منذ ما كان بشراً من أفكار سلفية فى مجلة (البیان) لصاحبها (عبد الرحمن المرشودى) وكانت مجلة تنق على النقيض من المجلة الأولى وتدعو إلى اعتناء الأدب العربى القديم غير أن رواد الفكر العقلانى والعلمى وأبرزهم هنا شمسول، وفرح أنطون، ولطفى السيد، كانوا الدليل لمرحلة التكوين الرئيسية فى أوروبا نفسها عندما ألقى - سلامة موسى - بنفسه مباشرة فى قلبها ليشارك أبناء جيله عملية الاستيعاب والتعرف على حضارة أوروبا اللبرجوازية، بكل أوجهها المتعددة فكرياً وعلماً وثقافياً، ولكن سلامة موسى اختلف عن غيره فى انجذابه بلا شك إلى بؤرة الحركات الاشتراكية الدولية الثالثة واستيعابه للأفكار الغابية لذلك عاد إلى مصر وفى ذهنه (برنارد شو وويلز) (بالذات) (لأنهما يحققان تكامل الفكر العلمى والأدبى فى وقت واحد بل إن هذين الأدبيين بالذات فى ظنه قد جمعا الفكرة العلمية المتمثلة حينئذ فى نظرية التطور والسورمان، والفكرة الاشتراكية المتمثلة حينئذ فى الغابية الإنجليزية والفكرة الأدبية المتمثلة فى الاتجاه الرواقى ونزعه الذهبية).

ولست أتجنى على سلامة موسى كمفكر أدبى لو قلت إن هذه المتعلقات ستظل برغم بعض التعميمات والتطبيقات التى أجراها على رؤيته هذه ستظل بلا تغيير جوهرى، وبلا بناء مدق فلسفى له عويصة المنهج النقدي فى تكامله، إنه على حد تعبير (طه حسين) فى (حديث الأريام) عندما نقد كتاب (مختارات سلامة موسى) (هو كخير القراءة المتنوعة فى الأدب الشرقى والعربى

والعلوم وأوان الفلسفة)، غير أنه لاعتصافه فى القراءة يسرف فى الكتابة، ويكتب أحياناً فى موضوعات لم يلقها ولم يفتنها بحثاً وتفكيراً) ويعطى طه حسين مثلاً على ذلك بقول سلامة موسى - (إن المصريين القدماء فكروا فى الموت كثيراً) وتصدروا عن الموت كثيراً) وهذا حق غير أن سلامة موسى يقدم على هذه الملاحظة إسرافاً فى النتائج فيكتب (إن معنى هذا أن الأمة ماتت موتاً لم تمته أمة أخرى ففقدت استقلالها لأنى عام).

ويذيق طه حسين قائلًا: (قد تكون الأمة المصرية نامت ولكننا لم نمت أكانت ميتة حين أسأغت الفلسفة اليونانية وطبعته بطابعها الخاص، أكانت ميتة حين أسأغت الديانة المسيحية وطبعته بطابعها الخاص، أكانت ميتة حين أسأغت الإسلام أيضاً وطبعته بطابعها الخاص).

وليلاحظ - طه حسين - أيضاً - تهورات - سلامة موسى - فى ازدراء الأدب العربى القديم قائلًا (يعرف سلامة موسى ألى من أنصار الجديد، غير أنى اختلف معه فى استخراج هذه النتائج فقد أفهم ألا يكون الأدب القديم كما هو ملامك كله لذوقنا الحديث أو كافياً لنجاحات أنفسنا، ولكن القدماء لم يضعوا أدبهم لنا وإنما وضعوه لأنفسهم، وليس من شك فى أن هذا الأدب كان يلائم أذواق القدماء وحاجات نفوسهم).

وقد نضيف نحن إن اتهام - سلامة موسى - أدبنا وتراثنا العربى بأنه أدب خلفاء وفقهاء وتسلية ونواذر ونفاق... ويهد عن مشكلات الشعب، بجانب إغراقه فى البلاغة والمحسنات، هذا الاتهام بهذا التصميم خاطئ وغير علمى، فلا جدال أن هناك مراحل وعصور للثقافة العربية تماق فيها سيادة

العقل والتسلط والشكليات الفكرية، غير أنها لم تخل من فحدرات إزهار وتقدم عقلى وعلمى، وحضارى، وإسنا تحتاج لتذكيره بالناحظ والكندى - وابن المقفع وابن سينا، وفى محاولة إنشاء نظرية للأدب لاستطيع أن نذكر جهود نقاد كالجراني، والأمادى، وابن قتيبة (إخ) ثم هو نفسه قد تمس لأبى العلام وابن رشد والهربرى.

ومضنه قد يظن أننا نقسو على سلامة بإيراد هذه المقاطع من كتابه وترك مقاطع يدافع فيها بلا جدال عن العقل والتقدم وحرية شعبه والزم الفكر، غير أننا نقصى كعب أخيل فى أفكار هذا المفكر لأننا نخطب جيل التسعينيات الذى عليه ومن حقه أن يتحدث الانتقائية المنهجية والمساومة فى الفكر العلمى، وأن يمثل فى شجاعة النظرة للجدلية لفهم تراث النصف الأول من القرن العشرين بكل ماورب فيه من مجهولات ومساهمات فكرية ومحاولات رواد مثل لطفى السيد وطه حسين، وسلامة موسى والعقاد وتوفيق الحكيم، فأعماهم بكل تناقضاتها المنهجية والمظلمة مازالت تحتاج للتحليل والدراسة ليس بطريقة (أيس فى الإمكان أحسن مما كان) إن تعليق قصور أفكارهم على مشجب المرحلة التاريخية والعصر الذى عاشوا فيه، ولكن بوضعها تحت اشتراطات فهم الأرضية الاقتصادية والتكوين الاجتماعى ومساومات شرائح الطبقة البرجوازية المصرية السياسية، وفشلها الدائم فى إنجاز ثورة ليبرالية لنهاية المدى كما حدث فى ثورة عربى (١٨٨٢)، وثورة (١٩١٩)، وصحيح أن نمو البرجوازية المصرية بكل أبعادها الاقتصادية والفكرية ثم فى رقابة وعناء البرجوازية العالمية وأبرزها الاحتلال الإنجليزى بحيث جاءت قناعتها الليبرالية مهترزة وكذلك وصلت إطاراتها

الاجتماعية ومؤسساتها الفوقية منهكة حتى (١٩٥٢) فلم تصمد ولم تقدم لرياح التغيير الذى جاءت بلا خطة ولا برنامج جذرى أية أرضية يمكن البناء فوقها فى أكثر من مجال قد يبدأ من مشكلة الديمقراطية حتى أساسيات الفكر العقلانى والنظمى. وأخيراً، الفكر الأدبى للعناصر المبرر عن الإنسان المصرى بكل عموميه وأحلامه ومشكلاته فى عالم مترابط يعمش ظروف الحياة فى أنحله إلا أنه يعيش عصراً واحداً ومشكلات روحية واحدة.

وتراث سلامة موسى الفكرى وخاصة مكتبته فى الأدب والتقدم يضعه فى طليعة مثقفي التقدميين الذين أسهموا خلال المد الشعبى الذى صاحب النضوض القومى فى ثورة (١٩١٩) فى تعميق مستويات أرقى العقل المصرى لا تقت عند حدود. للمنظورات الليبرالية، بمعنى محمد كان لطفى السيد وطه حسين والعقاد، ومصطفى وعلى عبد الرازقى إسهاماً تقديمياً فى المعنى الليبرالى الذى يخدم أولاً وأخيراً مصالح الطبقة المتوسطة وأكثر شرائحها ثورية وكان آخرون وأبرزهم سلامة موسى من رواد الإحساس بضرورة أن تتضمن الحركة الوطنية برامج اجتماعية لحل المشكلات لهماهيز للثورة من العمال والفلاحين والمثقفين اللوريين.

وقد انعكست أفكار سلامة موسى الإصلاحية فى هذه المخططات التى طرحها لعلاج المشكلات الاجتماعية على رؤيته الأدبية والفنية، ومرة أخرى يرتكب أخطاء فى المنهج الذى يطبقه بحيث يحكم على كثير من عطاء الأدب للحديث المصرى عدد طه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم بأنه أدب غير جماهيرى، رجعى وتقليدى ورومانسى دون محاولة لفهم دلالة المصطلح النقدى ومدى تعبيره عن

حركة الصراع الطبقي فى المجتمع المصرى وفى مستوى العلاقة الحضارية التى كان على مصر أن تلتهم وتلم بكل تعقداتها فى الفلسفة والعلوم والأدب والأشكال الأدبية، فلا جدال أن طه حسين كان الأساس الأول لمحاولة إنشاء مفهوم حديث للأدب والعلمية فى فهم المذهب الأدبى كذلك العقاد فى الديوان كان صورياً تقديمياً ضد الكلاسيكية، إنه يكتب مثلاً فى أواخر حياته وفى النصوص الأخيرة من كتابه (تربية سلامة موسى) - عندما ألقاها بين مؤلفاتى وبين مؤلفات طه حسين والعقاد أعجب كل العجب لأن موضوعاتها التى تشغلها تختلف عن الموضوعات التى تشغلي، فإن لهما أكثر من ثلاثين أو أربعين كتاباً فى شرح المجتمع العربى فى بغداد ومكة... إلخ ولهما دراسات عن أبطال من العرب ماثرا قبل (١٣٠٠) أو (١٣٠٠) سنة وكان المجتمع المصرى الحديث وثورات الشعب وحرية الفكر... إلخ ليس لواحد منهما كتاب واحد عن هذه الموضوعات.

فأى ظلم وغبن - لطفى حسين - أن يقدم بهذا التخصف - ولندرج للعدد الأول من مجلة سلامة موسى نفسه (المجلة الجديدة) ونقرأ مقال (طه حسين) نفسه بعنوان التجديد. حيث يقدم أكبر دفاع موضوعى عن متطلبات التغيير فى مفاهيم الأدب والأسلوب وعلاقة الأدب والمجتمع، حدث هذا فى عام (١٩٢٩).

وأيضاً من الغريب أن يسأل سلامة موسى فى كتابه (الأدب للشعب): «إنى أود أن أسأل توفيق الحكيم، مامى رسالتك الأدبية فى مصر؟ وهل تستطيع أن تفهم هذه الرسالة مثلاً من (أهل الكهف)؟ وأجب أن أسأل أدباء مصر، مامى رسالتكم التى خدمت بها الإنسانية



في الموضوع الذي عالجتموه في مؤلفاتكم؟

وهذا حكم أشد غرابة لأن إغفال كتاب مثل - محمد تومور وعيسى عبيد، الذي قدم مجموعته القصصية (إحسان هائم) لسعد زغلول كرمز لتأسيس شكل معاصر للأدب المصري يوازى التناقض الذي كانت تعيظه الحركة الوطنية.. وفي المجموعة نفسها نجد مقدمة عميقة عن أصول الواقعية في الأدب العالمي وتأصيلها في القصة والرواية المصرية.. وهذا ماأحدثه توفيق الحكيم في الرواية، وها هو لاشين في القصة القصيرة حيث أسما لأول مرة شكل الرواية والقصة المصرية.

ثم إننى لست محتاجاً لأن أقول إن أيًا كانت مثالية بعض أفكار (توفيق الحكيم) فيكفيه أن مسرحياته الآتية (أهل الكهف، وشهر زاد، وغاتم سليمان، وجماليون إلخ) كانت وباعتراف النقد العالمي الشكل الأولى والبداية الناضجة والرائدة للدراما المصرية والعربية بالبعد الفكري الخاص بمعنى المصير والصراع الإنساني كما يراه ويمحبه الإنسان المصري العربي.

لقد جاء المسرح إلينا قبل توفيق الحكيم بقرن من الزمان ولكنه كان مسرحاً مقتبساً وممضراً ومقلداً أكثر من نوع درامى في الغرب، ولكن توفيق

الحكيم كان الفنان المصرى الذى خاطب العالم بلغة الدراما المعاصرة والمصرية طبعاً ومختلفاً، ثم إن أعمال الحكيم فى كائنها رحلة بحث جمالى عن الشخصية المصرية فى أزمتها وانتصاراتها، ومن يقرأ الحكيم بعمق ودراسة أخذاً المنهج النقدي فى إطار حركة الثقافة المصرية فى نصف قرن يدرك قيمته وثروته وروحه أيًا كانت اختلافاتنا معه.

ثم إننا فى النهاية نتساءل لماذا توقف سلامة موسى عند أبسن، وشو وويلز، وكل الكتاب الذين لايمكن أن نطلق عليهم بمقبياص مصطلح الواقعية الأبدى الصلاحية الفكرية والروية الجمالية لهذا المذهب فكثير من أفكارهم يشوبها التصوف والحنس رغم أرضيتها الاجتماعية فى حين إغفال أعمال، بيلنسى، وتشيسيرنفسكى، وبلخانوف، ودورهم فى تأسيس مفاهيم الواقعية فى الأدب، والحق أن كل الملاحظات الأساسية للتقدمية التى وضعها سلامة موسى لمعنى الأدب المسكول أو المرتبط بلفته، كانت تتقل بلا تقتصر المنهج التاريخي والاجتماعي لفهم الظاهرة الأدبية، إلا أن الذبول النفسى والتخفيضات الميكانيكية لفهم الظاهرة الجمالية أبعدته عن إصابة الهدف النقدي ولعل هذا القصور ظل بصاحب مفاهيمنا للواقعية حتى الآن ولاجدال أن ريادة سلامة موسى أعقبتها مساهمات، محمد مندور ولويس عوض، وألور المعداوى، والعالم.. إلخ لتعيق مفهوم الواقعية فى الأدب على مستوى أكثر نضجا وعمقا يدرك جدل الذات الخالقة مع نوعين من الإمكانيات الموضوعية المحددة على مستوى الضرورة الطبيعية

والاجتماعية لمشكلة الحرية، بمعنى عدم الوقوف عند فهم الظاهرة الاجتماعية من خلال مفاهيم وتصورات قسرين العلوم الوضعية الاجتماعية، لأنها مهما كانت موضوعية إلا أنها مطلقة غير مدركة لنشاطات الكاتب والفنان فى لحظة صياغاته البدائية والتشكيكية لحركة الواقع وبالتالي المفهوم والتصور المتعثر أبداً وللمتجدد بتحدد الواقع وعلاقة الذات بالظاهرة أو المجتمع أو لوحة الصرر كل.

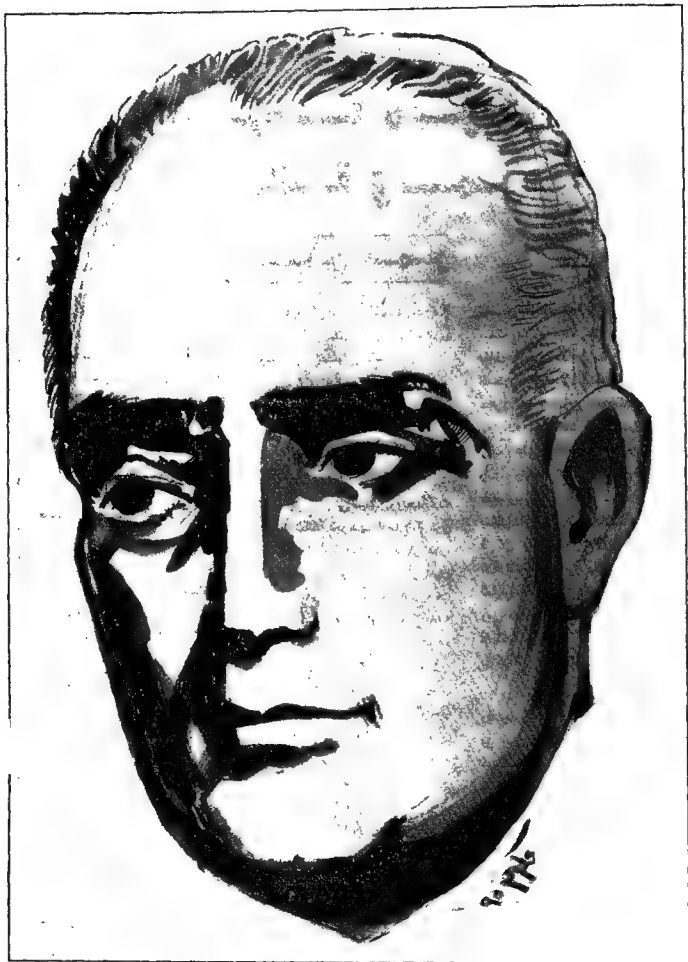
أيًا كان الأمر فكل ماكتبناه لاجتهاداً لفهم جزء من كل عظيم قدمه لثقافتنا (سلامة موسى) وإذا كنا قد حاولنا نقد أفكاره فهو الذى أشرنا أساساً لهذا الدرس فالتقيد والحوار الحر كان ولا يزال أساس التقدم.

وكم نحتاج فى ظروفنا الثقافية الآن ومباهدنا من فكر سلفى ظلامى من الإلحاح على هذا الأمر.

إن سلامة موسى كان بلا جدال يزنو لأدب يصبر عن ملح الأرض عن البسطاء وهذا فى حد ذاته شرف السلفر المصرى التقدمى أبداً. ■

المراجع

١. تاريخ الحركة الاشتراكية فى مصر د. رفعت السيد، جزء ٢، ١.
٢. تاريخ الفكر الاشتراكي فى مصر، د. رفعت السيد.
٣. سلامة موسى وأزمة الضمير العربى - غالى شكرى.
٤. الفكر السياسى والاجتماعى عند سلامة موسى.
٥. حديث الأريعاء طه حسين.
٦. سلامة موسى وعصر التلق - فحى خليل.
٧. أعمال سلامة موسى.
٨. أعداد المجلة الجديدة سنة ٢٩، ٣٠.



سلامة موسى الإنسانية والتمرد

حزین عمر

الإنسان بالفوضىضة من أن يتذكر أنه سمكة وطحلبة وحشرة!! ومن الهين أن يقابل الإنسان هذا الإحساس بالغور ثم السفرة والانبسام، وينتهي أمر العقولة عند هذا الحد... أما أن تذكر الكتب الدينية حيثيات الوجود البشرى بتفاصيل دقيقة ويقوم على التفاصيل توارخ وأجناد وأنبياء وشعوب، وما يستلزم كل ذلك من عصرية ورماز وطبقات وحروب، ثم يشكك داروين ويظهر سلامة موسى في كل هذا فهو الخروج كل الخروج على الأعراف والتراثبات والاستقرار. ولابد من المقاومة، التي تخطف من زمن لآخر ومن مجتمع لتجمع... ومثل هذا الاعتقاد لا يلكر حقيقة دينية مستقرة واحدة فقط، بل كل الحقائق القائمة على هذا الأساس.

إن الإنسان دائب البحث عن نفسه. وقد وجد تفسيراً ارتاح إليه، وهذا ضميره في الدين - بعد بحث الفلاسفة - ثم كانت نظرية التطور وأصل الأنواع محاولة ثالثة للبحث عن هوية .. لكنها - على الرغم مما فيها من خال - أكثر ارتباطاً بالطبيعة التي نحياها، كما أن لها شطراً مستقبلياً مهماً هو (التطور). فكما أن الإنسان كان حقيراً وسماً، فمن الممكن أن يتواصل سموه إلى مرحلة (السور مان).

عظيماً بعد أن أعرفه... لهم أن أعرف، لا أن أحشر نفسي في زمرة السكارى وللجاحدين والمشتبهين بالتصميم.

انتفض الرأى، وتواتر الحماس فنفضت التراب عن كتب ذلك الرجل بغر سخط ولا رضا.

موقف المجتمع

رأيت نيدش في الرموس، ويعد بحث قضايا شائكة تحرسها الريح والسنون تركزت في الحرية: حرية أن أفكر، وأعتقد، وأقول، وأفعل... حرية أن تعيش المرأة كإنسان.. وتحت مفهوم الحرية هذا رمى حصانته على الإفصاح، ونفخ همه في وجه الملكية، وحمل معولا لهدم بعض الصفاهيم الدينية كأصل الإنسان.. فالإنسان لدى سلامة موسى هو إنسان نظرية التطور وراثتها داروين.. الإنسان لم يكن هو آدم الذي انتزعت حواء من منخله، بل هو تلك الخلية الوحيدة ثم المزدوجة ثم الكائنات البحرية الأخرى الأكثر رقياً متدرجاً لأعلى حتى وصل إلى القرد وقفز بعده إلى الإنسانية.

ولولم يتطرق الدين إلى جزئية خلق الإنسان هذه لكان موقف سلامة موسى حرجاً بغور شدة، ومكروها بغور مقت.. كان الأمر كله حينها رد فعل لإحساس

كان اسمه في ذهنى هلامياً: يتشكل حياً في صورة (العقد) على المجتمع العربى، الداعى إلى هدمه وإقامة بنيان عربى على أنقاضه.. وأحياناً تكشف فلا يبدو واضح الأبعاد إلا كواحد من رواد النهضة العربية الحديثة: فماذا قدم ١٩ وما حدود أثره في فكرنا ١٩ وأين هو من أبناء جيله ١٩ وماذا يعيش في وجداننا وتحت أعيننا وبين أيدينا طه حسين والعقاد والمازنى وهوليس كذلك!!؟

هذه أسئلة هائجة، وربما عاتباها القليلون من جيلي.. وكنت أستريح للإجابة حينها بأن فكره (خطر) على المجتمع، ولذا لم يتصور له الظهور والانتشار. أو أنه واحد من المظلمين في مجتمعا شأنه شأن أحمد قنصى وعبد الحميد الديوب وعبد الرحمن شكرى وزكى مبارك ومحمود أبو النول.. واسترحت زمناً إلى هذا الاعتقاد، ولم أمس أو أفش عما وراءه من صفة أو خطيئة.

سهل من الحق أن أضيف معلمة جديدة إلى مسلمات حياتنا التي بذرت في عربينا وفروسنا على مدى مئات - وربما آلاف - السنين!!.. فليكن سلامة موسى هداماً بعد أن أعرفه، وليكن

إنها نظرية قابلة للأخذ والرد، وليس بحاسب معتقها بالتحط والتجاهل، بل مراجعة الفكر بالفكر إذا اعتقدنا في حسن نية القائل بها.. فهل باترى يحظى الكثيرون بحسن نية سلامة موسى؟ ليست مهمة الإجابة عن هذا السؤال، لكن المهم أن نعرف عنه أكثر.

الديانات

في إطار نظريته للديانة نقف معه في بعض المواقف فلا نرى فيه مسيحياً ابداً، بل معارضاً أصيل للعداء لرجال الدين، وانتهاكهم حق الإنسان في الحياة العرة: بعد القرن الرابع نجد أسامنا نحو ألف عام سادت فيها الكنيسة المسيحية وزالت النزعة العمالية وانقطع البحث في العلوم والسياسة والأدب واقتصرت الدرس على التوراة والإنجيل^(١)، وهي عبارة يؤكد ظاهرها واقعاً حزيناً جاملاً عاشته البشرية في فترة من فترات حياتها، ويؤكد باطنها أننا أمام مفكر محايد يقرر الاعتراف بالواقع التاريخي دون تزويق ولا تزييف ولا تبرير.. ثم يفصل حيوات هذا الظلام بوقائع تسفر عن موقفه وتشير إلى موقعه المذهبي.. يقول: «كانت محاكم التفتيش تنشأ في كل مكان، وتحاكم الناس على كل شيء، وأشهر هذه المحاكم (المحكمة الملوكية في إسبانيا) و(المحكمة المقدسة في رومية)، والأولى مشهورة بقتل الأندلسيين المسلمين واليهود.. وعاشت محاكم التفتيش أكثر من خمسمائة سنة قتلت فيها الألوف من الناس، ولا نحى بالناس دمهاتهم الذين يرحسون بما يملئ عليهم، بل نحى خباياهم وعلماهم ومفكرهم»^(٢)، وهو يحرص على ذكر (المسلمين واليهود) الذين تعرضوا للتعذيب والقتل على يد رجال الدين المسيحي، فالتعاطف هنا يتحدد أكثر في أصحاب ديانتين.. ويواصل عرض جرائم الكنيسة في قصة

تجف النماء في القلوب وهي تشاهد وقالعها.. فقد كان بالإسكندرية جامعة أنشأها البطالسة وعاشت عدة قرون وظهر فيها إقليدس صاحب النظريات الهندسية وأرسطودس مقترح الطنبور الذي يستعمل حتى الآن في الرى في مصر وطائفة أخرى من العلماء.. فلما كانت سنة ٤١٤ كان بها أستاذة تدعى هيباشيا في الفلاسفة والأرمنين قد اخصت بدرس الحكمة وتدريسها، وكانت قد نشأت في بيت علم وفصل، أبوها ثيون أحد علماء الإسكندرية رباها صغيرة ثم أرسلها إلى أثينا لكي تستكمل ما ينقصها فلما عدلت إلى الإسكندرية أخذت تدرس فلسفة أرسطو طاليس وأفلاطون.. وكان الطلبة الذين يحضرونها يشقونها لحسن بيانها وللزاهرة التي تتسم بها في عصر كان كله أغراض وسفالات وتعصب (هكذا). وكان بطريرك الإسكندرية في ذلك الوقت رجلاً يدعى كيرلس اشتهر بشيئين بظان على روح الزمن: أولهما أنه طرد جميع اليهود من الإسكندرية مع أنهم كانوا دهاالم عمارتها. والثاني أنه ألف كتاباً يصب فيه يوليان الإمبراطور المرتد، وثالثة أنه هب تدبير قتل هيباشيا ومحو العلم من الإسكندرية.. فقد خاف كيرلس تأثير الحكمة اليونانية في النفوس ورأى أن بقاء الجامعة يكون بمثابة استحياء البذرة التي تلتبث يوماً دوحة كبيرة قد تقضى على ما حولها من الأعشاب. فقرر أنه على إلغاء الجامعة.. وفي أحد الأيام وهيباشيا قاصدة تصاد الطلبة إذا بمشتر من الرهبان يتوافدان عليها ويقتبون كل ما يلاقونه رأساً على عقب. ثم بقضوا عليها وجروها إلى أحد شوارع الإسكندرية ثم مزقوها أشلاء التهمتها للكلاب للجاعة. وهكذا كان مصير الحكمة على يد كيرلس بطريرك الإسكندرية في سنة ٤١٥ م.^(٣)

ويبدو من عرض القصة عنصران من روح سلامة موسى. الأول:

إنصاف لليهود أو تعاطف معهم في عبارته: «إنه طرد جميع اليهود من الإسكندرية مع أنهم كانوا دهاالم عمارتها، والمعلم الثاني: كراهيته الشديدة لبطريرك الإسكندرية ورهبانه وما يملونه من اتجاه واعتقاد، فقد سرد هذه القصة باستفاضة كاشفاً كل عناصر الامتياز في هيباشيا والسوء والانحطاط في البطريرك.. فهل كان سلامة يهودياً وليس مسيحياً؟.. إنه سؤال يقفز على الورق دون إذن، فليجيب إذن إلى حين لتكتمل رتوش الصورة.. ويقول مستمر في تفاصيل جناية البطارقة على الإنسان بعامه وفكره بخاصة: «كان (فم الذهب) بطريرك القسطنطينية يفسر في القرن الرابع بأن كتب القدماء الوثنيين قد زالت من الأرض.. فلما كان القرن الثامن كان المسلمون في بغداد يفتقون الأموال الجمة في نقل هذه الكتب إلى لغتهم ويفخرون بالعلم والعلماء..^(٤) من يقرأ هذا الكلام يخلو ذهن من كتابته هل يرى فيه رأى مفكر مسيحى؟.. إنه حلقة جديدة من إدانة سلامة موسى لسلوكيات المسيحيين، ولينة أولى في (الإعجاب) بالإسلام والمسلمين.. فماداً عن اللبانت الأخرى في ذلك الإعجاب؟ يقول: «وليس ها هنا مجال الكلام على أصول الإسلام أو غاياته أو قيمته العمرانية، وكل ما يمكن أن نقوله إنه دين يتمس بكرامية الشرف ويشده الإيمان بالوحدانية وإن الوهابيين يملون روحه الآن أسدق تمثيل»^(٥).. أو يقول هذا الكلام غير مسلم؟.. ربما.. غير أن هذه العبارة: «بما أن هبت الريح العربية حتى تلقاها أهل سوريا ومصر كما يلقى المحروم التسميم.. وكانت روح الإسلام للمهادنة والمحايدة.. فكان يقع في أول ظهوره بالجزيرة من الذميين ويترك لهم شلنهم الداخلي.. وكان جنود العرب يقيمون في أرياض المدن بعيدين عن



الأمالى فحف لذلك عبيهم على الأمالى وأثروهم على الرومانيين،^(١) هذه العبارة هل يشك أحد فى أنها وليدة قلم إسلامى يعرض الحقائق التاريخية بغير تزييف ولا التواء؟ فى وقت يدب فيه كثيرون من الموزخين - غير المسلمين - على القول بأن الإسلام انتشر بعد النيف.

ولمعد أوبدينا فى لغافة أكثر دقة من لغافات فكره فخصر به يؤكد: «إننا جميعاً نصاغ فى قالب البشرية، فإن كلامنا فى هذه الدنيا، قد كتبت خطوطه أو أكثرها قبل أن يولد إن خيراً وإن شرّاً»^(٢) إن هذه المقولة تتضمن مبدأ إيمانيات إسلامياً: التقضاء والقدر. ولو أسندناه إلى ما ذكره - برضا - من مبدأ الوحدانية فى الإسلام، لوجدنا رجلاً يؤمن بالله واحد والقضاء والقدر، ويحفظ بعضاً من القرآن، ويعتبر تربية إسلامية: «كان خادماً (عطية) يحملنى إلى منبرج ولى مسلم يذى (أبا عامر)، ولا يزال ضريحه قائماً بقرب الرزازيق»^(٣) وكان يفتى الشعب ويتصدق بقروش ويدبر بى حول الضريح ويسمى به ويقرا الفاتحة جملة مرات وأنا على عاتقه. ^(٤) وقد ذهبنا معاً^(٥) إلى كتاب مسيحى ثم عدت إلى كتاب مسيحى وخرجت من هذه الكتابات الثلاثة بعد ثلاث أو أربع سنوات وأنا لا أحسن قراءة سطر، وإنما أحفظ عن ظهر قلب بعض الصلوات المسيحية وبعض سور القرآن،^(٦) فماذا ينقصه إذن ليكون مسلماً؟ فهل هو كذلك حقاً؟؟

فلقدعه يكشف هويته: «إن لوضعى الاقتصادي الاجتماعى، من حيث إنى من الأقلية المسيحية، أثر فى اتجاهى الثقافى،^(٧) إنه يحس بانتمائه المذهبى إلى المسيحية وأثرها فيه.. ويتأكد هذا الإحساس من الور الذى يتحدث به عن الله والإنجيل والمسيح: «من الأخطاء الصغيرة الخطيرة التى ارتكبتها المترجمون للإنجيل أنهم يذكرون الله على لسان المسيح بكلمة (أبى)، ولكن الحقيقة أن المسيح كان يسمى الله باسم أبى (أباً)» وهى كلمة التشجب والدلال، كلمة الأطفال، وذلك الإحساس العميق للمحم بآبوة الله آبوة حقيقية ومن هذه البؤرة العاطفية تشع سائر عواطفه التحيز للفقراء والمساكين، وفى الإحساس بأن البشر جميعهم عائلته لأن (أباً) لا ينسى واحد منهم،^(٨) إنه همص مصحح مسيحى فى أنن أمه، وحديث صاحب الدار عن ناره.. ويتأكد مرة أخرى انتماءه إلى المسيحية بقوله: «لو كنت فى مدينة أوروبية لكنت أمد عادياً ليس بى أى تطرف، وليس شك هناك أن بعض اتجاهى هذا يعود إلى أبى مسيحى لا أمس أنى مفيد بتقاليد الأكرية فى مصر»^(٩).

سلامة موسى - كما يبدو أمامنا - يهودى حياً، ومسلم حياً آخر، ومسيحى بعض الأحيان!! فكيف يتفق هذا؟؟.. يوضح إجابة هذا السؤال - قبل أن نطرحه بحوالى نصف قرن - بقوله: «إنى أؤمن بالمسيحية والإسلام واليهودية، وأحب المسيح، وأعجب بمحمد، وأستدير بموسى، وأتأمل بولس، وأغفو إلى بوذا. وأحس أن كل هؤلاء أقربائى فى الروح، أحيا معهم على تفاهم. وأستلهم منهم المروءة، والحق والرحمة والشرف»^(١٠). وليس معنى هذا الكلام أنه يدين بجميع هذه الديانات فى وقت واحد، فهذا لا يكون أبداً.. فاليهود يرون النصارى صابئين عن ديانة أجدانهم، والنصارى

يصفون المسلمين (بالمحمدية) وينشرون بينهم (المبشرين) ليعودهم إلى (رحاب الرب)، والمسلمون يؤمنون بأن الدين عند الله الإسلام ولادين غيره وأن اليهود والنصارى حرفوا كتبهم وشوهوها، والبروتون (حق للهذاية) من المسيحية والإسلام.. إلى آخر هذه التناقضات.. فكيف يكون واحد جامعاً لها كلها؟!

نستطيع أن ندرس على فهم هذه الروح بأن سلامة موسى يأخذ ما يلائم تطور الإنسان وحريته، ويعجب بكل المصلحين بصرف النظر عن جنسهم، فهو «استلهم منهم المروءة والحق والرحمة والشرف، أما من تبعهم بغير إحسان، ولوث سبلهم ومن جعلهم سبباً فى يده لقطع الرقاب وقص الألسن فسلامة موسى عدوله.

هو رجل مستدين بمعى أوسع من معانى الديانة: «إن بؤرة إيمانى هى الإنسانية، بمن تحوى من فلسفة وأنبيا وأدباء، وبما تحوى من شجاعة وذكاء ومروءة ورحمة وجمال وشرف»^(١١).. إيمان يمكن أن يحترق الإنسانية كلها تحت مظلة نقيها تلوح الحقد. ونيران العدوان.

وعلى الرغم من أن سلامة موسى عاش حياته فى بوتقة من السخط على المجتمع المصرى فإن هذا المجتمع شارك بدور أساسى فى صياغة روحه الإنسانية هذه.. فتحدت شخصيته فى أنه: مسلم الحضارة، مسيحى الإحساس، حر الفكر.. وهذه المراكز بنى عليها مفكرنا وعريش.. تخير - لاشعورياً - كل ما يناسبها من توجهات واستلهمها فدرس المدنية الأوروبية الملائمة مع حرية الفكر، وهاجم بعض أشكال الحياة الإسلامية - متأثراً بها - وهو الذى نشأ عليها وحيهاها: فى زيارة الأضرحة، وحفظ القرآن فى الكتاب، والتعاضى

والأفراح، والملبس والمأكُل، والارتباط في المصير.. ومع هذا هناك لديه عرق خاص يدب في كيانه: الإحساس بالفقرية في مجتمع العمومية: خصوصية الدين المسيحي وسط أكثرية تدين بالإسلام.

هذه المكونات هي التي صاغت سلامة موسى الفكر الإنساني الحر قبل أن يصوغه ماركس، وداروين، وفولتير، وبيته، وتور، وديستوفسكي، وغاندو، وبرناردشو.. فبدون الظلم العام الذي يعانيه المجتمع المصري هل كان من المؤكد أن ينضوي سلامة موسى تحت مظلة ماركس؟ وبدون الاستعمار الإنجليزي هل كان يسعى لمحاربة الأعداء بأسلحتهم فيعلم على أيديهم ومن مفكرهم ١٩ (١٧) ومن غير تشابه الأيدي، واختلاط أناس الفلاحين، بأهات العمال، بدموع الصبية والأرامل في شوارع الحربية بمصر، هل كان يتخذ سلامة موسى غاندي مثلاً وقدرة ١٩.

المنبوذون

معالم شخصية سلامة موسى بدأت تنمو وتترسب منذ انسياق صباه في الطفولة بين البرسيم، والتبجل، والذخيل والذرة منذ أن تماثل شعاع إلى أحضان أمه ويصاحبه بين يديها.. يتفق في هذه البدايات مع رفاعة الطهطاوي وزي مبارك وطه حسين والمنفلوطي والعباد. رأي، أول ما رأي، صرغ الجاموسة، وعيث الجحشة، ورفرفة النديكة، والملابس المرقعة بالفقر على الأعواد الآدمية، وسمع أول ما سمع أزيز النورج فوق أعواد القمح، وتفق الضفادع على حواف التربة وزقزقة الزرايز فوق الفصون، ويزان الماء في شقوق الأرض الشراقي، واستفاثات البشر من ألم اللاريا

والبهارسيا والكوليرا، ومن قرصة الجوع والقر والحرق، ومن وقع السياط على الجلود الملتصقة فوق عظام تصعى على أرجل إلى السجون أو الإقطاعيات أو الحرب أو السخرة أو للمعتقدات المائيلة الأبدية السمما بالزواج!! لأن زعيماً من زعمائنا في مصر دعا إلى حرية المرأة ومساواتها للامة بالرجل لوجد من شبائنا سداً قوياً لا قبل للرجعيين بمنافضته، ولو أنه قام يدعو إلى إصلاح حال المنبوذين المصريين، أي الفلاحين، بزيادة حقوقهم الاقتصادية وبناء منازل لهم تكون جذيرة بالأدبيين المتمدنين، لوجد الأمة كلها عند قدميه تطلب معولته، (١٨).

.. وهذه مقولة مازالت حية.. فقد كانت حال الفلاح المصري تأباها كلاب الدول المتقدمة.. يؤكد هذا بقوله: نحن الذين اخترعنا الكتابة والقراءة للعالم، يجب ألا نترك فلاحنا يجهل بعد ستة آلاف سنة من اختراعها. ونحن الذين أكثرنا الطعام بالزراعة، يجب ألا نجوع للفلاح أو للعامل المصري في عصر قد شيع فيه جميع الناس بعد ثمانية آلاف سنة من اختراعها. ونحن الذين بنينا أول منزل سكنه إنسان، يجب أن نبني المنازل للمصريين الذين يعيشون في مبان لا يرضى الأوروبي أن يدفن فيها.. موتاه (١٩) إنه يصف حالاً غير آدمية عمادها الجهل، والجوع، والشتات.. ويذكر أن الأوروبي لا يرضى أن يدفن مواته في مساكن يسكنها بعض المصريين.. فمأذا لو عاش حتى رأنا - ملايين - بغير سكن، وقد رضينا أن نقدم في القصور حتى امتلأت وضائق بنا ونحن - كما يبدو لي - أحياء. ١٩.

هو يصف واقعاً، ويجزو على تفصيله وإنكاره ونشره في كتاب.. فهل يطم أننا نعجز عن وصف أحوالنا الآن إلا رمزاً

على الورق، أو حزنًا في القلب، أو همًا في العيون ١٩ هل تدرى أيها المكافئ أنك لو عشت حتى يومنا، وحتت بما حثت لتفترق مليون قتلة، وزعموا أنك قتلت نفسك أو خذلك بقلبك. ١٩!

إنني الآن أبوح لك بهمي، وأعلم أنك لن تبلغه (الأحد) وإن تصرخ به لغير نفسك!! فهل كان زمانك خيراً كله، وزماننا شرّاً كله ١٩.. الأولى ألفيها، والثانية أوكدها.. كان زمانك يفتب عليه السوء، ويطلب منه الخير في رجل ملك، وفي شهيد يرتفع، وفي عدو يستعد، وفي أمية تولد.. أما زماننا فلم يعد من حق الإنسان أن يحلم فيه - لا أن يقول أو يسل - لكن التسول باتفاق، والعلم باتفاق.. ويعيش من لا يلهم ولا يحكم، ومن يؤكد أن (الجوربع) مضموضر الطلمات!! كان زمانك سيكاً وزماننا أسوأ.. وأحلامك التي كانت تصلمها لنا غرقت في محيط ظلم.. وتقول: إذا عرفنا أن الدم الذي يجري في عروقنا نحن المصريين المتمدنين إنما هو دم أجدادنا العظام، أمكننا حينئذ أن نقول إن العبقرية كامنة فينا، وستخرج من جديد يوماً ما. وغاية ما نحتاج إليه هو أن نفلح الحقيقة، كما يقول فولتير (٢٠).. كانت هذى إحدى أميائنا، وقد عرفنا فعلاً أن الدم الذي يجري في عروقنا إنما هو دم أجدادنا الفراعنة والعرب النظام، ولكن للذي لم نعرفه حتى الآن هو: كيف نفلح الحقيقة.. لويس فيم، فقد عرفنا أشياء كثيرة: الخوف، النفاق، الكذب، التقهقر دائماً، ولم نعرف من العز ومن الصديق كما كنتم تعرفون. ١١!

من أميائنا الأخرى أن نصنع أدواتنا بأنفسنا وليس شيء في العالم يهدم الاستثمار مثل الصناعة الوطنية. ثم ليس هناك مجهود أصح وأسلم وأبقى مع الألام في مكافحة الاستعمار من المجهود الاقتصادي، وذلك أنه متى أثرت الأمة



واضرابات، وثورات. فهل نستطيع أن
نفعل نحن ١١٢ وكان عدوك لا يدعى
الانتماء إليكم أما عدونا فلا يمكن أن
نحسب منه جنسيتنا، لأنه هو الذى
يملئنا إياها. ١١١

ولنف عند حدث يستفز سلامة
موسى، ويدهش له ويستكره، يعرضه
بقوله: «مثل هذه الجرأة ليس لها نظير
فى أية أمة متمذنة على هذا التركيب.
أعلى جرأة رجل مثل إسماعيل صدقى
(باشا) على أن يفكر فى زيادة القيود
للمصافة المصرية وعلى أن يمنع وزيراً
سابقاً (٢٣) من أن يصدر صحيفة» (٢٤).

انفجرت فقهة عالية منى وأنا جالس
وحدى وحين قرأت هذا الاستنكار،
وعرفت هذه (الجرأة) على الصحافة..
وهى بمقاييس الأحداث الراهنة فى بلدنا
ليست إلا (حقاً) صغيراً، وحدثاً عابراً أن
تفرض قيود جديدة على الصحافة، وأن
يسجن صحفي، وأن تغلق جريدة.. هذه
أصحت أموراً عادية جداً يا أستاذ
سلامة ١١ فقد ازدادت القيود على
الصحافة حتى لم يعد فيها مكان نقيد
منه.. فكفوا عنها ١١ وكما كانت هناك
(الذات الملكية) التى يجب ألا تمس -
وكثيراً ما كانت تمس - فلدينا. بكل فخر
(الذات الرئاسية) التى لا يمكن أن تمس،
وكل اليونان والذى نعيشه إنما هو
صادر عن (آخرين) يصلحون تلقى
التوجيهات العليا وتفيذها، ولا يذكرونها
جيداً ١١

فهل نحن تقدمنا ١١٢

إن أمانيك وأحلامك التى اعتقلت من
أجلها حتى وأنت فى حوالى الستين من
عمرى.. فى شهر مايو من هذا
العام (١٩٤٧) ألقى على القبض بتهمة
إلقاء قنبلة فى إحدى الدور السينمائية فى
القاهرة. وألقيت بالبوليس فى الساحة
الدائلة من الصباح وساقى إلى القسم

واعتمدت على نفسها فى الحجارة
والصداقة، أمكنها أن تعلم نفسها وأن
تجعل الأجنبى غريباً فى بلادها، (٢١)
والآن لم تجعل الأجنبى غريباً فى بلدنا
بل أصبحنا نحن الغرباء لا يملك كثير منا
مواطن أقدامهم، ولا نسمة الهواء التى
يتنفسونها، ولا رشفة الماء التى تبتل
غلبهم.. أصبحنا محمولين: لاند أودينا
لاستجداء الآلات والأدوات فسقط بل
ولاستجداء لقمة الخبز أيضاً ١١١.. فهل
نحن تقدمنا عما كنا عليه منذ نصف
قرن ١٢. لجيب عن هذا السؤال قليس من
المنطق أن نقارن أنفسنا الآن بحياتنا فى
ذلك الوقت، بل نقارن أحوالنا الراهنة
بأحوال العالم حولنا: نتصور قوت روما
وغيرها يرمى ملايين الأطنان من التمتع
بالمحيط الأطلسى، نركب الحمير - من
صنع الطابعة - والعربات الكارو - من
صنعنا - وغيرنا يركب سفن الفضاء
ويحقق بها يرصد أنفاساً، نسكن على
الأريسة وغرق الأسطح ودخل القصور
وفى حظائر المواشى وغيرنا يبعد القمر
ليستمره.. فهل تقدمنا ١١٢

على المستوى المعنوى كان زمانك
نجره ووجوه البراقة: لطفى السيد،
وفرح أنطون، وجورجى زيدان،
ومحمد عبدالله علان، ومصطفى
كامل، ومحمد فريد... ونجوم زماننا
النصوص، والمنافسون، والجاهلون
المتحكمون، ولاعبو الكرة ١١١ حقاً كان
الاستعمار جائئاً على لكلى مصر والعرب
جميعاً، ولكن هذه الرثة كانت تتكف
وتتعدد: فى مؤتمرات، ومظاهرات،

حيث اعتقلت، إلى أن نقلت فى الساعة
الحادية عشرة إلى دار النيابة
للتحقيق، (٢٤) ما عشت تحمل به عمرى،
وتسجن من أجله لم يتحقق بل تدهورت
أكثر مما كان تدهور أيامك، ومازال
الجهل سيداً ومتحكماً فى كل شئوننا،
وأصحاب الفكر الإنسانى الحر محرفون
ومخربون وأعداء للبلاد. ١١١

هذه ذرة من موم سلامة موسى
الذى استقرت فى وجدانه منذ الميلاد..
فقد تطور الظلم - كما يراه - من
المستوى الفردى فى الزيف إلى المستوى
الجماعى أو العام فى العاصمة، وفى
مصر كلها، وفى أنحاء وطننا العربى
بأكمله: ظلم الاستعمار: التركى،
الإنجليزى، الفرنسى، الإيطالى.. وظلم
أذنابه من ملوك وأحزاب وإقطاعيين
وخونة.. ظلم للفلاح والعامل والفكر
الحر.. فالبدائية كانت الأرض.. الأرض
التي رأى فيها التناقض: حياة وحركة
وأمل فى الطبيعة بزهرها وعطرها
وترعها وشمسها وهواها.. ثم جوعاً
وهزلاً ومرصاً وموتاً لأهل هذه الأرض
الذين لا يحق لهم أن يأكلوا مما تدر
أيديهم.. أحب مفكرنا الطبيعية، والإنسان
فى الزيف جزء منها، وأمس بالظلم
الواقع والذى المقيد.. يقول: «اكتسبت من
الزيف هذا الحب للطبيعة الذى جعلنى
أحس سائر حياتى أن الأرض هى
الأم» (٢٥).

وألنى أن هذه العاطفة هى المبعث
الذى انبثت منه بعد ذلك وجدانى الدينى
البشرى واستطلاعى الدائم لعالمى النبات
والحيوان وإهتمامى بشئون العمال، (٢٦)
إذن فهو يصرح هنا بقيمة النشأة الأولى
فى توضيح معالم شخصيته وانطلاقاته
الفكرية بعد ذلك بقية حياته.. فافهم
بالإنسانية الواسعة فى الرؤية، واتجه
انتماهاً علمياً للبحث عن طبيعة المكونات
الحياتية الحرة: النبات والحيوان.

فى اللغة والأدب

على الرغم من روحه الدود فى نظرتة للديانات - إذا وجهت لسمو الإنسان وتطوره - فإن نظرتة للغة العربية يشوبها كثير من اللقلق والضيق والتصفية! وعلى الرغم من أنه أكد وجود الحدود الفاصلة بين الديانات وبين المتدسبين إليها والممارسين لها بغير إخلال بل لتوظيفها وتوجيهها لمصلحهم الشخصية، على الرغم من ذلك فإنه لم يكشف هذه الحدود بين اللغة - وخاصة اللغة العربية - وبين المتحدثين بها ولقائمين عليها.. فهو يرجع تخلف العرب إلى لغتهم ضمن عوامل التخلف الأخرى. يقول: «لو كانت لغتنا تصاريف اللغات المتعددة المتطورة لكانت كتب داروين فى متناول القراء العرب منذ ثمانين سنة. ولكن لغتنا للأسف لا تزال بدوية، تلزم الخيام، وتقع بالعيش فى الود، وتعلم بالغبديات فى حين تعيش اللغات المصرية، عيشة الدرف، البذخ بالعلوم والفلسفات الجريئة» (٢٧) هل هو يقصد (باللغات المصرية) الإنجليزية والإسبانية والفرنسية والفارسية والتركية مثلاً، هذى هى أبرز اللغات المصرية ويحدث بها مئات الملايين من البشر قامت عليها مذنيات عظيمة.. فهل يستطيع أحد أن ينفى تملل العربية إلى هذه اللغات الخمس بكفاءة؟! إن نحو نصف ألفاظ اللغة الفارسية مستعار من اللغة العربية وإن نصف ألفاظ اللغة والتركية مأخوذة إما من الفارسية أو العربية، وإن ثلث ألفاظ اللغة الانجليزية فقط هى التى تعد بحق ألفاظاً أصلياً سكمونية، (٢٨) ومع استمرار المتحدثين لم تسقط هذه الألفاظ العربية من جسم اللغات التى غزت كما أنها لم تعقا عن مسيرتها للتقدم.. وقدم لغة ليس يعنى عجزها عن مسايرة الجديد.. فالجديد يحتاج إلى الثراء فى التعبيرات، وليست

اللغة الحديثة - كالإسبانية والإيطالية والفرنسية - فى ثراء اللغات القديمة كالعربية والصينية والهندية.. ففى لغتنا نجد دائماً لفظاً قديماً تطلقه على اختراع جديد، ومازال لدينا مخزون عظيم من هذه اللغة لا نستخدمه.. فمثلاً كلمة (الضرائب) جمع (ضريبة) معناه القديم هو: لطيفة والسجى (٢٩) - بدافع حاجتنا إلى التطور - فأضيفت إليها معان جديدة غير ما كان مألوفاً.. فكلمة (الإمارة) تحى: المشاورة (٣٠) وكلمة (الدلع) تحى: فى الأصل (خروج الفسان من الشفة) (٣١).

وكل ما يجد من مصطلحات جديدة يمكن أن يشق من العربية، أو نجد لفظاً قديماً مناسباً له، أو ننحت له ألفاظاً جديدة. العيب ليس فى اللغة بل فى أهلها الذين يجب أن يلموها علم اليقين، لا أن تجهلها ثم ترجمها بالمجازة بحجة عجزها!! والعربية ليست هى اللغة الوحيدة القديمة المعاصرة! بل هناك الصينية والهندية والفارسية واليابانية... وقد ارتفع بعض أهل هذه اللغات إلى درجات عليا من التقدم فارتفعت معهم لغتهم ولم تقصر دونهم.. كما أن سلامة موسى لم يشق حتى يرى علوم الطب والهندسة ومصطلحات الفنون مترجماً أو معرباً أو مبدعاً عنه باللغة العربية بغير لئى.

ولست أتوقف طويلاً أمام هذه القضية التى أضحت محسوسة الآن - فى اعتقادى - لصالح لغتنا الثرية المرنة والتى تعد أول عنصر من عناصر هويتنا، فلحن - كمشعب عربى - قد تختلف فى الديانات، وفى مفاهيم الميتافيزيقا خاصة، ولا يضيرنا هذا بشئ.. ولكذا إذا اخفطنا فى اللغةة تفلسنا ولم يبق منا بقية يمكن أن تشارك فى بناء الإنسانية وتقدمها.

إن المفكر الراحل - الذى نادى باستخدام الأحرف اللاتينية - لا يرغب فى تحميتنا عن لغتنا فقط، بل تحميتنا عن الشرق كله. فيقول: «فى فرنسا يعطى لتلاميذ المدارس الثانوية كتاب (براون سيكار) عن الفسد الصم للمطالعة والدراسة وهو فى ميدانه لا يقل فى القيمة البذرية للتخوير الثقافى عن (أصل الأنواع) لداروين أو يقاربه. ولكن داروين وبراون سيكار لا تنبهما وزارة المعارف المصرية وتؤثر عليهما الصاوري وابن المقلف ونكات العباسيين وأشعارهم فى النهاء والمدح. وهذا أحد الأسباب التى تمنع تغيرنا، أى تطورنا، وتيقينا أمة شرقية تتعلق بالتقاليد والخرافات وتكره الابتكار والابتداع» (٣٢).

ولا يفيد التلاميذ أن يقتصروا فى دراساتهم على نكات العباسيين والمدح والتهجاء فقط، بل لابد من أن يكون إلى جانب هذا سيكار وماركس وسبيلولا وداروين لكننا لا نهرب من أنفسنا لنمسح فى غيرنا.. لا تأفف من التماننا للشرق للتصق ذيولاً شوهاء بالغرب.. فماذا يا ترى سضيف للإنسانية إذا نحن أسقطنا منها الشرق كله وأصبح العالم غرباً فقط؟!.. إن تعدد الحضارات يعنى تعدد الطموحات، والعقول، والعراف، والقدرات وبالتالى إثراء البشرية وتقدم العالم.. ونكات العباسيين وأشعارهم هذه - كانت ركيزة عظيمة من ركائز حضارة الغرب الحديثة، ولو كانوا يمكن نكاتاً مثل تكاننا ما أنفوا منها بل لاعتزوا بها وفخروا عليها!! وهل نفكر الآن فى الانسلاخ من الشرق وفيه اليابان والصين وكوريا مكافحوا الحاضر وسادة المستقبل؟!.. إن سلامة فى هذه الدعوة كان مختاراً باتاتورك. وفى أيامنا هذه أخذت تجربة أتاتورك فرصتها الزمنية: فأين تركيا الآن؟! إنها مجرد بلد متخلف



ساميين فلسا في اللاتين كليهما آريين
(لندغم) مع الأوربيين الفارين بلادنا في
زمن سلامة موسى.. مثمنا (لندغم)
فيهم التجزأين، ولم يزيدهم ذكاء بل
ضياح هوية وإشاعة قتل!!

إن هذه الآراء صدرت عن المفكر
الراحل في أول كتاب له (مقدمة
السبرمان) فكانت تصل وجهة واحدة
للنظر مبهرة بالتقدم الأوروبي ونظريات
نوتشه، وفيها كلور من الحدة والانفعال
الذين تخلص عليهما مع تواتر نضجه
العقلي.. بل إنه هو نفسه لم يشرك في
منزله ومسيره الأسرى غير زوجة
مصرية أصيلة.

هذه وقفة سريعة معه في اللغة وما
أجذب إلى حيزها من أفكار.. فماذا
كانت رؤيته لبعض أدباء العرب من
جيله؟؟. إن الحديث في هذا الإطار لن
يستغرقنا طويلا، وإذا عرفنا رأيه.. بعد أن
هجم على السكينة.. في المجتمع كله
والأدباء جزء منه.. يقول: «إني أحس،
إلى حد كبير، أنني منزحل عن المجتمع
الذي أعيش فيه لا أنساق معه في عقائده
وعواطفه ورؤياه.. وعندئذ تكون هذه
الترجمة، للتبرير لسوقتي مع هذا
المجتمع، وهو موقف الاحتجاج
والمعارضة» (٣١).

فهو غير متحمس مع المجتمع ذلك
وما يمثله من جمود وتسلية، وطه حسين
والمعقاد وتوفيق الحكيم ومي زيادة
عناصر من مكونات هذا المجتمع.. فليس
من الصدوق أن يتلقى معهم فكرا، وإن
تتفق مع بعضهم إنسانيا، فهو يرى أن
الفن للحياة والإنسان يجب أن يودى دوره
في تطور البشرية وليس «كما كان يقول
توفيق الحكيم، أو كما كان يمارس الفن
وفق سخافة (الفن للفن) كذلك أحس وأنا
أسمع بعنوان جديد لطفه حسين أو
عباس المعقاد بأنهما يؤلفان للتأليف

تابع يمثل عبثا على الإنسانية.. ولست
أعترف ماذا أضاف لها!! وتجربة
أكتورك جانب علماني مفقود، ولكن
طمس الذلت، وقطع الجذور كلها، وتزيق
الشباب، ووضع (البرنسية) مكان
الطريوش يعنى وضع للنسبية مكان
الخطف، وكلها أمور منكرة!! ولا يمكن
أن نقيم حضارة ولا مدنية.

ومن نطق الشباب لدى سلامة
موسى نظريته المصرية إلى البشر.. فهو
يرى أن «المصري يكتب إذا تزوج من
الأوربيين، ولكنه يحط كل الانحطاط إذا
مزوج دمه بدم الزوج»!! (٣٢) وفي مصر
اليوم نحو ربع مليون أوروبي لو اندغموا
في جسم الأمة لاكتسبنا بهم نشاطا وذكاء
وجسالا.. وهم يوسوا أجناب عنا إلا في
اللغة لأننا آريين مثلهم» (٣٣).

ففي العقولتين هاتين يحط من شأن
بعض البشر ويرفع شأن بعضهم الآخر.
وظاهر التقدم والتخلف ليست تعود إلى
فطرة في الإنسان بل عوامل البيئية.
والزواج الأمريكوي الآن ليسوا أقل ذكاء
ولا تقدما من الأمريكويين غير الزوج،
على الرغم من سوء معاملة المجتمع لهم.
وطرح سلامة موسى نظرية أخرى -
طرحا عابرا- هي أننا (آريون) ولغة
(أنا) هذه ربما يقصد بها (المصريين
الفراعنة) واعتقد أن مصر الآن.. ومنذ
زمن طويل - عربية وشعبا عربى.. وقد
ذكر الدكتور لويس عوض أن العرب
أصلهم قوقازي (٣٤) والشافع أنهم ساميون.

وسواء أكان العرب.. للذين ينتمي
إليهم الشعب المصري - قوقازيين أم

وليس لههدف اجتماعي يخدم الشعب..
(٣٧)

وما يمكن أن أصرب عنه في حيز
المقارنة بين سلامة وطه وعباس، أن
أولهم لم يتنازل، ولم يمدح السك، ولم
يقبل غير ما يكن، ولم يتقلب بين
الأحزاب.. كان صادقا مع نفسه صدق
الطفولة والطبيعة.. ولكن رفيقيه كانا
عماقين في الحجة والتعبير عنها، وكانا
يمثلان جذبا من أجنحة النهضة لا
يمكن أن تفرغ بفيره، فإذا كان سلامة
هو المستقبل فعباس وطه هما الماضي
والحاضر معا، ولابد من انساق جميع
الأزمة لخلق إنسان عظيم.. ثم إن هناك
حلقة مفقودة في حياة سلامة موسى
الفكرية، هي: الإبداع.. العقائد كتب
شعرا في مطلع حياته الأدبية لتأكيد
للموهبة لديه وكتب قصصا.. فتعددت
مناحى الدراسة والتقييم لأعمالها ما بين
الإبداع والتلق والتأريخ.

ورأى سلامة موسى في مي
زيادة شبيها برأيه في الحكيم، الذي
كان يمارس (الفن وفق سخافة الفن للفن)
وفي المعقاد وطه حسين.. ولكنه لا
يحسب ميها بحصة بل برذاذ من الماء
البارد.. يقول: «حين أأمل أدب مي، أجد
أدب الحلاوة والطرافة في الجملة للداعمة
للمعنى الناعم ولست أجد فيها أدب
المذهب والبعد والكفاح، هذا الأدب الذي
يضئ الأديب ويتمعه ولكنه يحويه. أي
يحيى نفسه.. لم تكن هي ميها بأدبها، لم
تكن مكافئة» (٣٨). ومعاملة مي هذه
ريما قادتني إلى وأد حياتها بعد أن هجرها
الجمال، وتعتت منه، وقبعت السلوات
التكيفية على رأسها.. فلما كانت هي كما
يرى موسى - مكافئة لأجل قضية المرأة
أو الحرية مثلا، لرأت خير بديل للجمال،
ورفيق للعمر، واستعاضت بالفكر عن
الشباب، وبالقلم عن الصحاب.

إن سلامة موسى عاش مدى حياته معارضاً للمجتمع، معمرذاً على الكخلف، طامحاً إلى القد... ولكنه حين مات حبسوا جسده في الثابوت، وصلوا عليه، وركلوه في زاوية من قبر، شأنه شأن للكركات الفاشلين، والجهلاء الممسلمين. ولم يعملوا بأمنيه بأن يحرق في (المرمجة الهدية) في القاهرة، وتعمله ذرات الهواء حراً طليقاً إلى الفراغ غير المتناهي. ■

الهوامش

- (١) كتابه: «حرية الفكر» رابطها في للتاريخ. ص ٤٧-٤٨. ط. أولى سنة ١٩٣٥.
- (٢) «حرية الفكر» رابطها في للتاريخ. ص ٦٢.
- (٣) حرية الفكر... ص ٥١-٥٢.
- (٤) حرية الفكر... ص ٨٨.
- (٥) حرية الفكر... ص ٦٧.
- (٦) حرية الفكر... ص ٦٥.
- (٧) «تربية سلامة موسى» - ص ٥ - مكتبة سلامة موسى للنشر والتوزيع.
- (٨) كان ذلك عام ١٩٤٧.. ولست أدري إذا كان التصريح مازال قائماً أم عدم.

- (٩) «تربية سلامة موسى» - ص ١٥.
- (١٠) هو وأخوه.
- (١١) «تربية سلامة موسى» - ص ٣١.
- (١٢) «تربية سلامة موسى» - ص ١٧٨.
- (١٣) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٥٣.
- (١٤) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٦٥ - ٢٦٦.
- (١٥) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٧٧.
- (١٦) «تربية سلامة موسى» - ص ٣١٨.
- (١٧) انظر «هولاء عضواني» - سلسلة (إقرأ) - العدد ٢٤٩ - ط. ٢ - سنة ١٩٨٥.
- (١٨) «غاندي والمركة الهندية» - ص ٧٤.
- (١٩) «مصر أصل الحضارة» - ص ٩٠.
- (٢٠) «مصر أصل الحضارة» - ص ١١٦.
- (٢١) «شاذلي» - والمركة الهندية، ص ٦١ - ٦٢.
- (٢٢) هو فواد سراج الدين.
- (٢٣) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٠٠.
- (٢٤) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٨٥ - ويربط بين هذه العادنة والقبض على صبيون من قبل في أسطول، لآلريد سن أكبرهما على لثني عشرة سنة، بتهمة للتأمر لقلب نظام الحكم. II.
- (٢٥) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٠.

- (٢٦) «تربية سلامة موسى» - ص ٢٠.
- (٢٧) «نظرية التطور» - وأصل الإنسان، - ص ٨ - سنة ١٩٥٣.
- (٢٨) د. إبراهيم أنيس: «دلالة الأسفلت» - ص ١٥١ - ط. الأول المصحرة - سنة ١٩٨٤.
- (٢٩) «ديوان ابن زيدون» - ص ٢٦٦ - ط. العلمي سنة ١٩٦٥.
- (٣٠) «ديوان ابن زيدون» - ص ٢٦٩.
- (٣١) أبو منصور الشعالي: «فقه اللغة ورسر القومية» - تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأيوبي ومبدالمعيت شلي - ص ٣١٣ - ط. مكتبة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٧٢.
- (٣٢) «نظرية التطور» - وأصل الإنسان، - ص ٢٦٢.
- (٣٣) «مقدمة السبرمان» - ص ٢٩.
- (٣٤) «مقدمة السبرمان» - ص ٢٩.
- (٣٥) «مقدمة في فقه اللغة العربية» - ط. هيئة للكتاب - سنة ١٩٨١ - وهو كتاب مصادر.
- (٣٦) «تربية سلامة موسى» - ص ٨.
- (٣٧) «تربية سلامة موسى» - ص ٣٣٧ - وانظر كتابه: «الأدب للشعب» - ط. مكتبة الأنجلو سنة ١٩٥٦.
- (٣٨) «تربية سلامة موسى» - ص ٣٤٧ - ٣٤٨.



سلامة موسى أبانا الذي في النادي!

جورج البهجوري

بينه وبين أبي الفسحلى ذى الملايح
القمحية من الصعيد والعينين الخريزيتين
ومداعبة خصلة الشمر اللغزية المتماقطة
على الجبهة كعلامة استفهام.. رغم أن
أبى كان من طبقة أقل منه ولكن صفات
التكافح وتربية الأولاد وتأمل الحياة.. وما
إلى ذلك .

أبى الروحي سلامة موسى يزید
فی خیالی کأب مثل أبى الحقیقی فابنه
نبول سلامة موسى مثل أخى فهو
زمل عمر الصبا نلعب أنواع الرياضة فی
قسم الصبیان للتابع لجمعية الشبان
المسیحیین، شخصية براقعة مرحلة ملوثة
بحب الأصدقاء والحياة، لم أخلط به
کثیراً ولكنه کان صديقاً مشتركاً مع
أصدقاء هذا العمر وقد أصبحوا الآن كباراً
مثل رعووف سلامة موسى.. والدكتور
شکری عازر وقد کان فی ذلك الوقت
فتی رياضياً يقود فريقنا فی كرة السلة
وکان عندما یختارنى لألعب معه أبحت
عنه وسط الملعب لأعطيه الكرة وکأنى
أريد أن أخلص منها ولكنه کان فی أى
رکن من الملعب على البعد أو القرب
یسجل أهدافاً فی شباك المرمى.. أما أنا
فکنت رياضياً فاشلاً أسأل أسأل الكرة
لأصنقأى حتى ولو کانوا خصوماً کنا
نسمع کلام زميلنا شکری عازر هذه
المرة ليس فی كرة السلة ولكن فی الفكر

ولم أدر لماذا أبكى فی أصماقى وهو
یتکلم حديثه العذب رغم أنى أحاول أن
أنهمه بسبب السن المبكرة وكرة التنس
کالبيضة فی یدى.

کنت أراهما باکيتين.. تلکما العینين
المجمعتين تلک الوجعتين تحت العینين
لأستاذنا ومفکرنا أغفر فجأة أتأمل
الأشجار البعيدة فی حديقة النادي وأعود
إلى وجهه أتأمل ثنيات الوجعتين من
جديد فأقول لنفسى دون مزاح..

سلامة موسى يبكى وهو يتكلم.

هزئتى هذه للصورة فی صفحة ٧٧
من الإيسار عدد شهر أبريل فی مقال
فريدة النقاش وحوارها مع کتاب ابنه
رعووف سلامة موسى.

أنا واحد من الذين يشبهون على
أطراف أقدامهم ليظهروا فی خلفية
الصورة، لاحظوا الصورة والازحام حول
سلامة موسى، الکبار هم الذين
يظهرون لكن الصغار (بالإضافة إلى
قصر ساقى) لا يظهرون.. لم يكن بينهم
من يتقدم لنا ليدفعنا حتى ولو جلس تحت
أقدام المائدة کالصورة التقيدية للکبار
والأطفال أسفل الصورة مع الزهور مثلاً.

هذا أبى، سلامة موسى وأبو
عشرات ومئات من شباب الأربعينيات
حتى اليوم.. وقد کنت أجد تشابهاً كبيراً

أكثر ما كان يشدنى إليه.. أنا
الفتى الصغير فی الرابعة عشرة
عنده الفارقان بين قنايا لمع وجهه
الطيب، بشرته القمحية اللوردية صبغتها
شمس صعيد مصر فأصبحت فی لون
البرونز أو الأحجار الکريمة، لاحظ هذه
الفتيات الجالدة تحت العینين حتى تکاد
حنقاً عینيه تختفان تماماً وبهما يريق
الفرز، كأنه يرانى ويراک ويرى الحياة
بعقله فقط.

هذا هو سلامة موسى أبانا الذى فی
النادى، لتلقى به كل أربعماء مع غروب
الشمس فی حديقة جمعية الشبان
المسیحیین فی نهاية الأربعينيات..

تجاعدت الوجه وفتيات البشرة..
(لاحظ الرسم من الذکرة) نعلنى للرأس
الکبير الضخم نوهاً من الحكمة والشفقة
والمطأينة.. کان بداخلها جمجمة عظمية
عظيمة لها شكل ونحت ورسم خاص به،
کأنه يشبه إلهاً من عصر الإهریق أو
قدماء المصريين أو قطعة حجرية هائلة
من جبل فی البر البرزخى للأقصر فی
معبد الکرنة أو معبد هندی.

رکدت أبكى أحياناً وأنا صبی صغير
(رياضی) عندما أتأمل تلکما العینين
الضامستين فی وجه رأسه الکبير وهو
أمامى جالس کالقسوسین يتحدث إلى
الکبار وأنا وسطهم.. صبی صغير
بالشورت یحمل كرة تنس الطاولة فی یدیه.

الاشتراكي وكان معنا عدلى فريد (الدكتور ورئيس قسم فى كلية طب عين شمس) ومعنا روفى نظفى (الدكتور) ولطفى بسيط.. كلهم أطباء وأنا الوحيد الذى فشلت ولم أدخل كلية الطب بسبب ولعى بالشخبطه على الورق منذ بدلت عوارض الفن فى عمر المراهقة.

وأعود إلى ذكرياتنا بينما أجلس متأملاً وجه الفيلسوف سلامة موسى فى ندوة الأربعة.. فقد كانت ترواينى أفكار جديدة تشعل رأسى وأريد أن أفهم منه الأكثر.. فقد جامنا الصديق الابن نبيل سلامة موسى وأقضى لنا سرًا هو أن أباه يتسلم رسائل كثيرة من الحزب الشيوعى المصرى تحت الأرض وأن نبيل استطاع تهريبها لنا وقراءتها وأن شكري حازل (عضو الحزب الشيوعى فى ذلك الوقت تحت الأرض) (سيفوتها) علينا.. عدلى فريد وحكمال مرهض (المهندس) وهكذا..

مغامرة اكتشاف مبادئ جديدة والأحداث فى السياسة فى الأربعينيات كانت تستهوينى ونحن على عتبة الشباب الشائر الذى يحاول أن يفكر، كنا أولاد الإيه، من فقراء الطبقة المتوسطة وبصعوبة ندفع اشتراك النادى.. نمل أحياناً من أنواع الرياضة حولنا فقد كان أغنيا يمارسها ويبتعد كثيراً عن رياضة العلك فكان سلامة موسى ملائنا وملجأنا كل أربعة.. كناهم فى لهفة حول الجريدة المسائية التى يصدرها.. وندمش من الفراغات فى الصفحة الأولى لأنها كانت أوامر الرقابة المخيفة فى عصر ملكى.. كما عرفنا فى ذلك الوقت شاباً ثاراً فى صحبته ومعه درية شفيق واسمه لطفى الخولى.

هكذا كنا أولاد الإيه، من فقراء الطبقة المتوسطة نطعم شارع شبرا أربع مرات فى اليوم نهالاً وإياباً من بيوتنا حتى النادى فى شارع إبراهيم باشا.. نعود بعد الظهر لمتابعة النشاط ولقاء

الأصدقاء القدامى والجدد.. وأسألتنا سلامة موسى.

هكذا كنا أولاد الإيه.. ومعنا أيضاً بعض أولاد الذوات .

لم يكن فى عقولنا نور كثير.. نمارس ألوان الرياضة للهروب من مأل الدراسة رغم أنهم يقولون لنا العكس . ولم يكن أحد من الكبار الآخرين يعطى تهديفاً لأرواحنا.. رغم وجود مرب كبير فى ذلك النصر تكلم عنه لويس عوض فى كتاب أوزار العمر، وهو يعقوب قام وأخوه حنا قام.

وقد كنا لانتحب اسم جمعية (الشبان للمسيحيين) بدليل أننا كنا نقول دائماً (الراى) وهو أول المروف الثلاثة للاسم بمضى الشباب فقط. فاسمها كاملاً كان مجرد لقب لا يعطى أى معنى دينى فلم يكن هناك مكان للصلاة أو كنيسة أو معبد أو دير.. ولكن الصلاة هى الرياضة بكل قدسيتها للترية الجسد وتقوية العضلات مع سمو الروح ولا أدرى الملاقة فقد ظهر اسم جمعية الشبان المسلمين بعد ذلك.. وربما لاتوجد علاقة بين الاسمين.

كانت قد هوسنا الرياضة بألعابها الصغيرة التى كنا نمارسها فجمعت قلوبنا وجعلتنا نصبح أصدقاء المر لولا عقننى من أن كل أو أغلب زملائى أصبحوا أطباء كباراً ماعدنا أنا للرسام.

وقد كان نادى الشبان للمسيحيين ولا يزال قلعة رياضية لعب فيه أبطال مصر الدوليين فى كرة السلة أكثر منهم الرشيدي ومتنصر وأبو عوف وحسنى السيد وتادرس المتقبادى ويوسف عواد وموريس وفله..

وكان بينا نسبة كبيرة من أصدقاء العمر من المسلمين ولم يكن فى النادى أية فكرة لها خلفية دينية.

كنا أولاد أقباط ومسلمين فى حب شديد وبخاصة أنا تملنا على يد يعقوب

قام الحكم الذاتى حيث نتخبط العمدة والوزير والنائب العام ولنا اجتماع برلمان مرة كل أسبوع لمهوية النشاط.

تملنا من الدين المساواة والسحب بلا تفرقة وتملنا أيضاً الديمقراطية لفعل ما نريد فى النادى وتقرر الأغلبية أى تغيير ويعتبر الدكتور (أرنست سلومان شلمى) (لؤل عمدة) هو أول من طبق هذا النظام الديمقراطى فى هذه الفترة أيضاً عرفنا كثيرين من نجوم الموسيقى والطرب والغناء والتسجيل.. فى النادى التقينا ذات مساء بفنات حضرت مع أسرتهما من شبرا نهوى الغناء لها اسم شهرة (شادية) وفى إحدى الحفلات عرفنا بلقي حمدي المغنى وليس الشمن وكان بحديث من شقيقته الأصغر زميلاً حسام حمدي.. وصلنا فى إحدى السهرات لفتاة صغيرة فى صحبة أهلها أيضاً أبوها الخطاط جاء معها واسمه حسنى والصغيرة هى نجاة الصغيرة نهوى تقايد أم كلثوم بإعجاز.

وفى قاعة لها جنران تصافى على الصرت كانت هناك الفرقة المسامية فى بادئها تقدم (بروفات) لتسجيلات وأشرطة وأسطوانات وقد كنت ألتصص قبل قروهم وأخفى خلف ستارة قديمة وجوار طارلة تنس المارلة حيث انتظر بأنى ألترب على اللعب مع حسام حمدي.. ثم يدخل علينا الموسيقار محمد عباد الوهاب ليبدأ فى الغناء فنسمع به بالمان.

والطريقة ناتها الفنت بهام كلثوم وفريد الأطرش ومحمد فوزى.

هكذا كانت حياتنا فى نهاية الأربعينيات لانهم الكثير مما يجرى خلف كواليس السياسة من السراى إلى الأحزاب وتأنف الزارات واعتقال أحمد ماهر والقرافى وقد كنا نحب التهادف الشائع (وحبيب الأمة النحاس) فكانت جلسنا فى الأربعة مع سلامة موسى



(أبانا الذي في النادي) ومسحاوالاته
للعدائية والريادية لتحريك الفكر في
الشباب بشكل عام .

لأول مرة نلتقط أذاننا كلمات جديدة:
الاشتراكية .. الديمقراطية .. نقابات العمال
والفلاحين .. حتى كلمات البروليتاريا
والطبقة الكادحة .. دكتاتورية رأس
المال .. مساواة الطبقات .. الاشتراكية
بدون عنف .

وكان ينفعتنا زميلنا وصديق أجمل
سنوات العمر شكرى عازر عضو الحزب
الشبيوى وكنا لانطم ولكنه اخفى عنا
خمس سنوات ألجمة وعندما خرج من
المعتقل اتصل بنا هاتفيا وهو يسأل زميل
عمره عدلى فريد وأنا، عندما التقى بنا
بعد ذلك .. أنت فلكرنى، كادت عدلى
تطرف بدعوة عندما لمحضناه .. ونحن
نماتيه .. إننا لم نلتك يوماً واحدا طيلة
هذه السنوات العجاف الخمس .

أما جمهور سلامة موسى في
النادى فقد كان متقبلاً ولكن الأهم من
ذلك هو صغيته الذى كنا نقرؤها على
طاولة الصحافة في مدخل النادي حيث
كانت إدارة النادي تقدم صحف الأهرام
والمقطم والبلاغ وصحيفة سلامة
موسى .. وكنا نراها في أغلب الأحيان
نصفها أبيض حيث شطب الرقيب نصف
المقال .

ولا أنسى جرأته عندما قرأت
بالطبشير على لوحة الإعلانات في
النادى .. حديث سلامة موسى مع
الشباب (العائدة السرية وتأثيرها) ...
وعندما التقينا به كان يندد بالنادى لأن

ليس به اختلاط كاف بين الشباب من
الجنسين وقد كانت هناك بعض الحفلات
الراقصة للكتاب فقط وكان محرماً دخول
أى فتاة القسم الخاص بنا مادامنا في سن
المراهقة .. إلا أن أبانا سلامة موسى
حدثنا بهدوء وقال لنا إنها ليست كارثة ..
ولكن الأهم هو عدم الشعور بالتأنيب
بعدها .. لكنه طالب بالتحارف بين
الجنسين وإقامة المباريات المشتركة
والتدوير والرحلات وحل عقدة الحرمان
بالتسامي والنبل والمعاطفة والتدرب على
المحدث دون خجل أو لعنة في الكلام أو
المرحكة .. وهو كلام جديد لأن المشرفين
على النادي كانوا يطالبون بأن نمارس
الرياضة وأهمها في النادي كرة اللسة
وتنس الطاولة والكرة الطائرة والإهتمام
بالنظام النيابى الديمقراطى .. وهى رسالة
المرضى يعقوبه قام لنا بأن نتخبط كل
ثلاثة شهور صمعة كرئيس لنا يرتدى
سترة زرقاء ذهبية ملونة ويهيم بنا وكذلك
جلسة برلمانية للأعضاء بحكومة من
رئيس ووزراء يرتدون الوشاح الأحمر
مكتوب عليه كلمة وزير ومن أشهر
الرواى فى دور العمدة وهم لايزالون
أصدقاء في لقاءاتنا عندما أعود إلى
القاهرة هم الدكتور أنست شلهي
ويوسف عبياد (لواء) واعدلى فريد
(الدكتور) .. كما كان يرأس المعارضة بما
يسمى (بالنائب العام) وكان يمتلئ في
حزله سيفاً (لعبة) .. وقد فشت مرتين
في الانتخابات لأكون زعيماً للمعارضة
أو نائباً عاماً ولكن صديقى الدكتور مغرور
سلامة أصبح رئيساً للوزراء .

واقفقت أن سلامة موسى يشبه
أبى في طريقة جلوسه وطمأنينته وعيناه
العميقتان لدخل وجهه كغزيرتين من
الأحجار الكريمة تبرق بالدور .. كلماته
حكيمه وهادئة .. كل هذا يلقى مع
شخصية أبى .. حتى طريقته فى لس
جبهته رفى العبث بأصابعه بإحدى
خصلات شعره الأبيض التى تلمع بلون

قضى .. يلويها أحياناً أو يجعلها علامة
استفهام فى شكلها وطريقة الترافها .

أبى سلامة موسى، عمر أبى ذاته،
والطبقة المتوسطة القبطية ذاتها التى
نشأت فيها وهو فى العمر ذاته وابنه لئول
من عمرى وإن كان لايعبرنى التحفاك
عندما أتحدث إليه وكان أبى مدرساً لثة
الانجليزية فى المدارس الابتدائية ونديه
عشرة أطفال أنا ثالثهم وسلامة موسى
أيضاً كان له عشرة أبناء .

أستمع إليه كل أربعاء مساء فى
الحديقة حيث مسرح صغير ومقاصد
دائرية حول مائلته .. يلتقى حوله
العشرات يسلمون أحياناً إلى المالة لا أكثر
ولكن أحياناً كنت أراه وحيداً وحوله من
خمس إلى عشرة جالسين ينتظرون وهو
يشرب كوب ماء وينتظر ولكن العدد يزيد
بتدريج بلى ..

وتأكدت أن مستوى الفكر فى النادي
غير نامض رغم حضور جمهور من
الخارج، الرياضة عندما تصبح للجسم
فقط والعقل يكتبب أيضاً لياقته البدنية أو
العصائية (لا أدري إذا كان فى العقل
عضلات) .

أبى سلامة موسى كم اشكره
لتهذيب عقلى الصغير وأنا صغير السن
وتهذيبه الآن وأنا كبير السن مع كتاب
أخى الدكتور رعوف سلامة موسى .

صدقى حسدى عندما شعرت وأنا
صبى رياضى (فاشل) منذ العاشرة بتأمل
وجه المفكر سلامة موسى فى نهاية
الأربعينيات .. إنه يبكى فقد تأكدت أن
سلامة موسى كان يبكى من أجل
مصر لأنه كان يحلم بأشياء كبيرة لم
تتحقق وإن كان رائداً فى فتح الأفاق
الجديدة والطرق المفتوحة لمستقبل أفضل
تحقق كثير منه فقد كانت قرون استطاعه
الوطنية والثقافية والاجتماعية شجرة
يائنة . ■

المنظمات الأهلية في مصر وإمكانيات التطوير

٢٠٤ المنظمات الأهلية في مصر وإمكانيات التطوير،
شهيدة البار. ٢٢١ الفن والمحرمات من منطلق عبرى -
التجربة المصرية، بارلى مـدـور.

المنظمات الأهلية في مصر وإمكانيات التطوير

شهيدة الباز

خبيرة الاقتصاد السياسى والتنمية

بحث يرى أنه على الرغم من المحاولات التي بذلتها مصر طوال العقود الأربعة الماضية في سبيل التنمية السياسية والاقتصادية إلا أنها ترى أنه في المرحلة القادمة يجب أن يكون «الإنسان» هو محور التنمية الشاملة التي ترى الحاجة أنها التحدى الحقيقي أمام المجتمع المصري.

قرغم المحاولات التي بذلتها مصر على مدى العقود الأربعة الماضية من أجل تحقيق التنمية والتطوير، ورغم تغير التوجهات التنموية طبقاً للتغير الاقتصادي والسياسي إلا أن تحقيق التنمية الشاملة مازال يمثل التحدي الأساسي أمام المجتمع والدولة.

والاستراتيجية التنموية التي تعمل بذور الاستمرارية والتطور يجب أن يكون محورها الإنسان فهو صانعها وحاصد ثمارها ولذلك يجب أن تكون هذه التنمية شاملة، أي تعنى بتطوير البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في تفاعلها وتكاملها بالشكل الذي يطلق طاقات الإنسان الكامنة،

للسكان مع تدنى خصائصها النوعية من منظور الإنتاجية الاجتماعية والاقتصادية، هو تنظيم الجماهير في تنظيمات فعالة على كل المستويات المجتمعية. ومن هنا تظهر أهمية المنظمات الأهلية، فهي الرعاء الذي يمكن للجماهير أن ينظموا أنفسهم من خلاله لتحقيق أهدافهم التي حددها بأنفسهم سواء كانت خدمة أو إنتاجية، ومن خلالها ينمو وعيهم الجمعي بأهداف التنمية ويقدرتهم على المشاركة في تحقيقها^(١).

وقد انتشرت في الآونة الأخيرة بقوة الدعوة إلى المنظمات الأهلية باعتبارها مؤشراً على نمو المجتمع المدني وتأثراً بتصاعد الدعوة إلى الممارسات الديمقراطية التي تعتبر مكوناً أساسياً من مكونات التنمية الشاملة المعتمدة على البشر. وفي هذا الإطار أصبح للعمل الأهلي حقلاً خصباً لأنشطة اجتماعية واقتصادية وثقافية بالغة الأهمية وأصبحت المنظمات الأهلية أحد أهم وسائل تجسير الفجوة بين المجتمع والدولة من ناحية وبين الفرد والحياة العامة من ناحية أخرى مما يسهم إيجابياً في مواجهة السلبية التي تعوق انتشار

ويحقق استثمار المصادر البشرية والمادية والمحاصرة الاستثمار الأمثل الذي لا يتكسر على منعها شيئاً جديداً فقط ولكنه يجعلنا نصبح شيئاً جديداً.

فيإذا أخذنا في الاعتبار السياق التاريخي والعلاقات والمصالح الإقليمية والدولية غير المتكافئة نجد أنه لا يمكن تحقيق هذه التنمية إذا كانت مستقلة أي أن تكون أهدافها تعبيراً عن احتياجات المجتمع المصري وأن تعتمد أساساً على طاقات هذا المجتمع البشرية والمادية للوصول إلى هذه الأهداف. ولأن محور هذه التنمية هو الإنسان. فيجب أن تعتمد على مبادرات الجماهير الخلاقة صاحبة المصلحة في تحقيق التنمية، ومن ثم على المشاركة الشعبية الكاملة في صنع وتنفيذ القرارات على جميع المستويات. والطريق الوحيد إلى تحقيق ذلك في المجتمع المصري، والذي يتميز بالوفرة النسبية

ثقافة المشاركة وإقامة أسس المجتمع الديموقراطى^(٢).

ورغم قدم هذه الظاهرة للتنظيمية على مستوى العالم - مع اختلاف الدرجات والأدوار - فإن هذه الدعوة قد اكتسبت شعبية كبيرة فى السنوات الأخيرة فى دول الغرب الرأسمالى، حيث أصبح القطاع الأهلى يمثل قطاعاً ثالثاً مع قطاع الدولة وقطاع الأعمال. ولتتقلت هذه الشعبية إلى دول العالم الثالث والآن إلى دول أوروبا الشرقية التى تخلت عن النظام الاشتراكى القائم على مركزية الحكم والإدارة وتوجهت إلى نظام السوق. ورغم انتشار هذه الدعوة على مستوى العالم كله بشكل فيه قدر كبير من الترابط إلا أن العوامل الباعثة على ذلك تختلف باختلاف المناطق وباختلاف نشوء وتطور ظاهرة المنظمات الأهلية فى كل منها وبالأدوار التى تلعبها هذه المنظمات فى كل منطقة وبالأهداف الموط بها تحقيقها.

ولا تعتبر المنظمات الأهلية بديلاً عن واجبات أو وظائف الدولة وإنما مكملة لها خاصة إذا ما تم ذلك فى إطار مناخ ديموقراطى تؤمن فيه الدولة بمصالح وحقوق القوى الاجتماعية المختلفة التى تصمم من أجلها هذه المنظمات. ومن ناحية أخرى يمكن للمنظمات الأهلية أن تزيد من فاعلية الجهود التى تقوم بها الدولة، حيث إنها فى موقف يمكنها من ترجمة الاحتياجات المحلية إلى سيادة للأهداف وخطة للعمل خاصة وأنها أكثر قرباً وأوثق علاقة بالجماعات المحلية وبالحركات الاجتماعية وهى أقدر من الحكومة على التحرك السريع حيث إن هيكلها الإدارى أكثر مرونة ويمكن أن يتسم بالروح التضامنية^(٣).

وتتزايد أهمية دور المنظمات الأهلية فى الفترة الحالية فى مصر كنتيجة للبنى

سياسة التحرير الاقتصادى التى تنطى التحول إلى اقتصاد السوق وإلى خصخصة الهياكل والمؤسسات الاقتصادية والخدمات، كما تنطى حدوث تغير جذرى فى دور الدولة بحيث لا تصبح مسئولة مسئولة كاملة عن الوفاء باحتياجات الجماهير من الخدمات الاجتماعية والاقتصادية. ويؤدى ذلك إلى أحد طريقتين الأول هو أن يتولى قطاع الأعمال الذى يعمل ضمن آليات السوق من أجل تحقيق الربح تقديم هذه الخدمات بحيث يتحدد ثمن الخدمة أو السلعة بحجم العرض والطلب عليها ومن ثم يكون لديها عرضة للارتفاع. أما الطريق الثانى ويرتبط أساساً ببعض الخدمات الأساسية التى يجب أن تتناسب مع القدرة الاقتصادية للأفراد ويتولى تقديمها فى هذه الحالة تنظيمات لا تسعى لتحقيق الربح ينظمها الأفراد مستقلة عن الدولة وعن قطاع الأعمال وهى ما تسمى بالمنظمات الأهلية أو غير الحكومية.



للشيخ محمد عبده

أما من الناحية السياسية فقد تبنت مصر نظام التعددية السياسية والدعوة إلى الديموقراطية. مما أدى إلى نمو الوعى بين شرائح كثيرة من الجماهير خاصة بين المثقفين بأن للتنظيمات الأهلية هى الطريق المؤكد لتحقيق الديموقراطية بمطامها الحقيقية والتى تقوم على مشاركة الجماهير الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وأنها أحد المداخل لتعلم الممارسة للديموقراطية حيث ينتج عن انخراط الأفراد فى منظمات ذات هياكل وأطر مستقرة محددة الهدف ومعتمدة على مبدأ التصوير الذاتى إيجاد المواطن العنصرى الملتزم بقضايا الوطن، كما أنها تمنح القدرة على النقد والمساءلة لصانعى القرار أى أنها تخلق الظروف الدافعة لسلوك الديموقراطى. وكذلك فإن المعايير الديموقراطية تدخل

المنظمات الأهلية في مصر

الشرط حتى وإن كانت المنظمة تحصل على دعم من الحكومة أو من قطاع الأعمال كما يحدث في كثير من بلدان العالم.

٤ - ألا يكون هدف المنظمة هو تحقيق الربح، فإذا حققت أرباحاً من أنشطتها فيجب أن تذهب هذه الأرباح إلى الهدف الذي قامت من أجله المنظمة ولا يعود على أعضائها أو مجلس إدارتها.

ومن الملاحظ أن هذه الشروط قد لا تتوفر جميعها والقوة نفسها في المنظمات الأهلية وذلك تبعاً لظروف كل مجتمع والمستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي وصل إليها، على أنه من المهم العمل على توافر هذه الشروط أو معظمها حتى يمكن لهذا القطاع القيام بالدور المطلوب به.

تصنيف المنظمات الأهلية:

ويمكن تصنيف المنظمات الأهلية بحسب نشاطها وأهدافها ومجال حركتها إلى أنواع عديدة بحسب معيار التصنيف المستعمل، وبالأعتماد على معيار أنواع النشاط ومجالاته يمكن أن نقسمها إلى ثلاثة أنواع رئيسية.

١ - الأولى ويشمل المنظمات التي تقوم بالأنشطة الخيرية philanthropy والرعاية الاجتماعية Social care بهدف مساعدة الفئات المحتاجة، وهذا النوع هو الأقدم تاريخياً والأكثر شيوعاً على مستوى العالم.

٢ - الثاني ويشمل الأنشطة التنموية التي تهدف إلى إسكان الفرد والجماعات قدرة أكبر على الإنتاج وزيادة الدخل عن

القطاع المستقل independent sector
القطاع التطوعي Voluntary sector
المنظمات الخاصة للتطوعية private organizations "PVOs"
القطاع المعفى من الضرائب Tax Ex-empted sector
المنظمات غيرالحكومية ويستعمل بكثرة في العالم الثالث، Non-governmental organizations NGOs
القطاع الاتحادي Asso-ciatational sector
الاقتصاد الاجتماعي يستعمل خاصة في فرنسا، Social Economy، أو - كما نطلق عليه في مصر والمنطقة العربية - القطاع الأهلي أو المنظمات الأهلية بمعنى الأشكال التنظيمية المقلدة التي تتم من خلال المبادرات الأهلية أو الشعبية.

ورغم أن هذه المصطلحات كلها تعنى تقريباً القطاع نفسه إلا أنها تختلف باختلاف تركيز كل منها على جانب من الجوانب المميزة للمنظمات المكونة له. فهناك بعض الملامح أو المميزات أو الشروط التي يجب توافرها أو غايلبيتها حتى يمكن أن تعتبر المنظمة ضمن هذا القطاع. وتتلخص هذه الملامح في التالي:

١ - أن تكون منظمة لها شكل مقنن يميزها عن أي تجمع مؤقت للأفراد، ولها لوائح منظمة لأعمالها.

٢ - أن تكون انعكاساً لرؤية شعبية تطوعية بحيث يتوافر فيها درجة معقولة من المشاركة التطوعية سواء في شكل أنشطة أو أموال أو مشاركة في الإدارة.

٣ - أن يتوافر للمنظمة قدر واضح من الاستقلال عن الحكومة، بحيث تمكن القدرة على أن تحكم وتدأر ذاتياً وليس بقوة من خارجها، ويجب أن يتوفر هذا

التنظيمات لعمليات الترشيع والانتخاب من شأنها أن تؤدي إلى تنمية قدرات الفرد لممارستها داخل المؤسسات الحكومية كذلك التمرد على الانكزام بتدأجها مثل تداول السلطة بطريق سلمي (٤).

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن المنظمات الأهلية في مصر يمكنها أن تكون من الناحية الاقتصادية آلية لتخصيص وتوزيع الموارد بشكل أكثر عدالة، كما يمكنها أن تكون آلية سياسية بالمعنى الواسع لمفهوم السياسة، قادرة على التأثير في توجهات وسياسات الدولة بما يتلاءم مع مصالح القوى الاجتماعية المختلفة.

تعريف وتصديد ملامح المنظمات الأهلية:

رغم كثرة الكتابات والاهتمام المتزايد بقطاع المنظمات الأهلية على مستوى العالم إلا أنه مازالت هناك الصعوبات التي تقف في طريق التطور النظري لهذا القطاع. ومن هذه الصعوبات عدم وضوح المفاهيم المتعلقة في بحثه والتعريف به بالشكل الذي يبرز عداسره التي تختلف باختلاف الظروف والمجتمعات بحيث يمكن تقريبها وتوحيدها حتى يمكن تجنب الوقوع في تعميمات خاطئة مما يجعل المقارنة بين مجتمع وآخر غير سليمة.

وتظهر المشكلة بداة في المسميات العديدة التي تطلق على هذا القطاع ففي دول الغرب مثلاً: تسمى القطاع الثالث، The third sector، للقطاع الخيري، philanthropy and charitable sector

المنظمات الأهلية في مصر

لقد ظهرت نزعة اهتمام المواطنين بمساعدة الفقراء منذ عصر الفراعنة وكانت المعابد تتطوع لرعاية الغرباء والمصريين. كما ظهر هذا النظام في العصور الوسطى مع ظهور نظام الطوائف بحيث تخصص كل طائفة بأصحاب مهنة معينة وكل طائفة شيخ يجمع لئال من أعضاء الحرفة للإلتحاق على المحتاجين منهم، وتعتبر هذه الروابط نماذج أولية للمنظمات الأهلية في مصر (٧).

أما في عهد مصر الحديثة والتي تخرج بعهد محمد علي الذي فتح حياة جديدة لمصر ووضع سياسة للإصلاح تهدف إلى تكوين عنصر بشري يكون عوناً في تقدم المجتمع المصري فبدأ بتدريب القادة من عنصر الشباب وأرسل البعثات إلى الخارج حتى صاروا بعد عودتهم رواداً في نشر العلم والإصلاح. وقد أصبح لهم دور بعد ذلك في إنشاء الجمعيات الأهلية (وهي التسمية التي تطلق على المنظمات الأهلية في مصر) لتحقيق أهداف وطنية وثقافية تنويرية.

وتعتبر مصر أقدم دولة عربية فيما يتعلق بشأه الجمعيات الأهلية. فقد بدأت منذ بداية القرن الماضي عن طريق الجاليات الأجنبية فتكونت الجمعية الليونانية الأولى في الإسكندرية عام ١٨٢١ لرعاية أبناء الجالية، ثم أنشئت جمعية «معهد مصر» للبحث في تاريخ الحضارة المصرية عام ١٨٥٩، وأنشئت جمعية المعارف عام ١٨٦٨ التي عليت بالتأليف والطباعة والنشر، والجمعية

حدودها بأنفسهم وبالوسائل التي يرونها ملائمة لواقعهم. وتضمن هذه المنظمات في الغالب الأعم الجماهير التي انعزلت لأسباب اقتصادية واجتماعية وثقافية تاريخية عن المشاركة في تسيير حياتها ومجتمعها واعتدت على الدولة في حل مشاكلها واكتفت بدور المستقبل للمساعدة. وقد أثبت هذا النوع من المنظمات نجاحاً كبيراً في دول العالم الثالث فاستطاعت أن تكون أطراً ديناميكية لتنظيم الجماهير للمشاركة الفعالة في العملية التنموية خاصة في المناطق الريفية.

٢ - المنظمات الأهلية المعارضة Pro-motional NGOs وهي التي تقوم على أساس العمل التطوعي لخدمة فئات غير أعضائها. وقد تكون منظمات وطنية أو أجنبية. وتقوم هذه المنظمات بتشجيع ومساعدة الفئات المستهدفة من نشاط المنظمة عن طريق توجيههم وتدريبهم على أنشطة لتحسين ظروفهم المعيشية إلى جانب مساعدة للتنظيمات القاعدية - إذا وجدت - بالتوجيه والتدريب والتمويل. ورغم أهمية الدور الذي تقوم به المنظمات التطوعية للمعاونة إلا أن جوهر للتنمية الشاملة لا يتحقق بشكل حقيقي وفعال إلا إذا اتسع نطاق للمنظمات القاعدية وفعاليتها بحيث ينظم فيها غالبية الجماهير الفقيرة المعزولة عن العملية للتنمية. ومن خلال هذه العملية التنظيمية ذات الوعي التراكمي يمكن لهذه الجماهير أن تتحول من متلقية سلبية للمساعدة والتوجيه إلى قوى فاعلة وإيجابية (٨).

طريق التدريب والتعليم وتعميق المهارات المكتسبة والتعليم ومنح قروض المشروعات المدرة للدخل وكذلك المساعدة في تسويق المنتجات وقد بدأ هذا النوع يحظى باهتمام متزايد في مجتمعات العالم الثالث التي تعتبر التنمية هي التحدي الأساسي لها.

٣ - الثالث ويشمل المنظمات الأهلية التي تسعى بالدفاع عن حرية الرأي والحريات العامة وعن حق المواطنين في المشاركة في صنع القرارات، وذلك التي تتكبد قضايا الفئات المحرومة من الحقوق الأساسية كالتعليم والعمل وكذلك تلك التي تتبدى القضايا المتعلقة بالقضاء على التمييز ضد المرأة، كما تسعى بقضايا التحرر الوطني والديمقراطي (٩). وتسمى في هذه الحالة Advocacy NGOs.

على أنه يمكننا تصنيف المنظمات الأهلية بحسب المحار الذي يضعها أكثر من غيره في إطار استراتيجية التنمية الشاملة. وهو المعيار الذي يأخذ في الاعتبار إمكانية تعبئة الجماهير واستنفار مبادراتها واستثمار طاقاتها وتأهيلها وتدريبها على التعبير عن رؤيتها الأهلية لتطوير مجتمعها، وعلى الخروج بهذه الرؤية إلى حيز التنفيذ بالوسائل التي تراها هي ملائمة لظروفها وقدراتها ومعالجتها. وبهذا المعيار تنقسم المنظمات الأهلية إلى نوعين:

١ - التنظيمات الأهلية القاعدية Grass-Root NGOs، وهي التنظيمات التي تنظم فيها بالمبادرة الذاتية الفئات المستهدفة مباشرة كإطار لتحقيق أهداف

الجغرافية عام ١٨٧٥ للعداية بالأبحاث الجغرافية والطبية وتدوينها ونشرها، وكذلك الجمعية الخيرية الإسلامية الأولى عام ١٨٧٨ التي كان الدافع إلى إنشائها شعور علماء الدين وغيرهم بظفان النفوذ الأجنبي في البلاد وتدخل الأجانب في شئوننا واستقلالهم بالنواحي الاجتماعية والثقافية فيها وكان من أغراضها تأسيس المدارس الوطنية وإعانة الفقراء وهذه غير الجمعية الخيرية الإسلامية الحالية التي أسست عام ١٨٩٢ بدعوة من الإمام محمد عبده الذي اشترك مع الشيخ رشيد رضا في إنشاء جمعية الدعوة والإرشاد لتكفل تحقيق أغراض اجتماعية تعليمية ومقاومة بعثات التبشير التي كان لها نشاط كبير في ذلك الوقت. وشعر الأقباط المصريون بأهمية ذلك فأنشؤا جمعية التوفيق القبطية لرعاية الفقراء ونشر التعليم^(٨)، كما تكونت جمعية المساعي المشكورة القبطية في عدة مناطق عام ١٨٩٠ وكانت تعمل من أجل بث الروح الوطنية ونقد التعصب الديني. وقد تزايد عدد الجمعيات الأهلية في مصر وتساعد نشاطها في مراجعة الاحتلال المتحالف مع نظام الحكم، فامتد نشاطها لمواجهة الغزو الثقافي الاستعماري إلى التعليم وتبنت إنشاء المدارس الأهلية ووصل عطاؤها إلى قمته بإنشاء الجامعة الأهلية عام ١٩٠٧، كما تأسست بعض الجمعيات النسائية. وقد كان لنشاط هذه الجمعيات التي قادها قادة الفكر وحاملو لواء الإصلاح أثر كبير في تحريك الرأي العام وإيقاظ الوعي القومي والاجتماعي مما مهد للحركة الوطنية الإصلاحية الكبرى التي تمثلت في ثورة ١٩١٩.

وبدأ العمل الأهلي في الانتشار مع ثورة ١٩١٩ متأثرًا بتطور الحياة السياسية والاجتماعية وتزايد الوعي القومي الاجتماعي وبالتغير في النظرة إلى المرأة والتطور العلمي ومع تزايد السكان والمشاكل المصاحبة له. وفي عام ١٩٢٣ نص أول دستور للبلاد على حق المصريين في تكوين الجمعيات والانضمام إليها مما ساعد على التوسع فيها. ثم أنشئت وزارة الشؤون الاجتماعية عام ١٩٣٩ استجابة لما وصل إليه الوعي الاجتماعي من نضج. وكان لظهور الخدمة الاجتماعية كمهنة علمية وفن مدروس أثر بالغ على تشكيل العمل الاجتماعي تخطيطًا وتنفيذًا ليس في مصر وحدها ولكن في العالم العربي كله. ثم قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ على أساس فلسفة اجتماعية جديدة تهدف لتحقيق العدالة الاجتماعية وكان لذلك تأثير واضح على مسار الجمعيات والمؤسسات فانتعشت فاعديتها حتى وصلت إلى المناطق النائية واعتمدت عليها الدولة في تنفيذ بعض برامجها الاجتماعية لقدرتها على الوصول إلى الجماهير.

ومع بدء التحول الاشتراكي ١٩٦١ وتنفيذ الخطة الخمسية الأولى للتنمية الاقتصادية ١٩٦٥ بدأ لشترك الجمعيات في تنفيذ مشروعات الخطة الاجتماعية كالوحدات الاجتماعية القروية والصحرارية، وبنو الحضارة ومؤسسات رعاية الأحداث وبنو العوقل والمسنين والشعوب والفتيات والقاصرات ومكاتب التوجيه الأسري. وقد كان للعمل الأهلي في مصر بشكل عام محاولات رائدة سبقت الجهد الرسمي مثل مشروعات

الإصلاح الاجتماعي في الريف وكذلك استحداث خدمات جديدة مثل الدفاع الاجتماعي والأندية والمباني الاجتماعية. وقد تميزت تلك الفترة أيضًا بتزايد مشاركة المرأة في العمل التطوعي.

ولما اتجهت الدولة بعد حرب أكتوبر إلى تبني سياسة الانفتاح الاقتصادي وإلى التخفيف من أعبائها، ومع زيادة الاهتمام الدولي بالمنظمات الأهلية تنامي الاهتمام بدور العمل الأهلي وخاصة الجمعيات الأهلية التي تقوم بجهود في إطار الأهداف التنموية ويبرز في هذا المجال مشروع الأسر المنتجة، وكذلك جمعيات للتنمية المحلية التي انتشرت في الريف بشكل خاص.

ويبلغ عدد الجمعيات الأهلية المسجلة في وزارة الشؤون حتى ١٩٩٦/٣٠ ١٣٣٩ جمعية منها ٩٢٠٧ جمعية بنسبة ٦٩.٦٪ تشمل في الحضر و٣٥١٢ جمعية بنسبة ٢٦.٥٪ تعمل في الريف، ٥٢٠ جمعية بنسبة ٣.٨٪ تعمل في المناطق الصحراوية المستحدثة. وتشتأثر القاهرة بعدد ٣٤٠٥ جمعية بنسبة ٢٥.٧٪ ثم الجيزة ٩٨٣ جمعية بنسبة ٧.٤٪ ثم نالها الإسكندرية ٩٢٣ جمعية بنسبة ٧٪ ثم الشرقية ٧٦٥ جمعية بنسبة ٥.٨٪ وتقل النسب عن ذلك في بقية المحافظات. وإن كانت أقل للمحافظات حطاً هي المحافظات الصحراوية والحدودية حيث تبلغ نسبة مجموع الجمعيات في محافظات البحر الأحمر والريدي الجديد ومطروح وشمال وجنوب سيناء ٣٪ من إجمالي الجمعيات على مستوى الجمهورية^(٩). ويلاحظ بالنسبة

للتوزيع الجغرافي للجمعيات أن هناك علاقة تناسب طردي مع المستوى الثقافي والاجتماعي حيث يرتفع عدد الجمعيات في الحضر وخاصة المدن الكبرى أكثر من الريف والمناطق الصحراوية التي تعتبر أكثر حاجة للمساعدة، كما أن استيعاب الريف في العملية التنموية يمثل أهمية قصوى خاصة وأن القطاع الريفي مازال هو الغالب في المجتمع المصري، ولذلك يجب أن يكون من أهداف تطوير العمل الأهلي للتنمية العمل على إزالة عدم التكافؤ بين الريف والمدنية وذلك باعتباره آلية للتخصيص وتوزيع الموارد.

ورغم تعدد أنشطة الجمعيات الأهلية فإنها تصنف في سجلات وزارة الشؤون الاجتماعية تحت نوعين أساسيين فقط هما:

١ - جمعيات الرعاية Social care associations ويقدر حجمها الكلي بعدد ٩٨٠٩ جمعية أي حوالي ٧٤٪ من إجمالي الجمعيات، وتعرف بأنها الجمعيات التي تعمل في ميدان واحد أو أكثر من ميادين الرعاية طبقاً للألحة المشهورة بها. ويفسر ارتفاع نسبة هذا النوع بأنه الأقدم تاريخياً والأوسع انتشاراً.

٢ - جمعيات التنمية Development Associations ويبلغ عددها ٣٤٣٠ جمعية أي حوالي ٢٦٪ من إجمالي الجمعيات. وتعمل هذه الجمعيات أساساً في مجال تنمية المجتمعات المحلية تحت اسم جمعيات تنمية المجتمعات المحلية com-munity development Associations

CDA's وقد أنشئت مدد متخصص الستويات كتعبير عن رؤية الدولة لأهمية التنمية المحلية عن طريق تنظيمات تابعة من المجتمع المحلي وبالتالي أكثر وعياً وقدرة على رؤية الاحتياجات والمشكلات وعلى وضع الحلول المتلائمة مع البيئة المحلية. وتعمل هذه الجمعيات من منطلق التنمية بمعناها الشامل أي اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً ولذلك فهي متعددة الأهداف وتكوجه بعملها إلى كل فئات المجتمع المحلي بهدف تشجيعه على المشاركة في العملية التنموية ولذلك فهي تسعى إلى تطوير قدرات الأفراد الإنتاجية عن طريق التعليم والتدريب على المشروعات المولدة للدخل.

ويمتد هذا النوع هو الأقرب للمنظمات الأهلية القاعدة Grass-root Ngos إلا أنها تحتاج إلى بعض التطوير من الناحية التنظيمية ومن ناحية تنظيم القدرة على جذب المواطنين للمشاركة، خاصة وأنها ملتزمة بالفعل في الريف المصري. ولذلك يمكن من خلالها تشجيع مشاركة الفئات المهمشة ومن أهمها المرأة في الريف والمناطق للحضرة الفقيرة.

ويوضح الجدول رقم (١) التوزيع الجغرافي لهذين النوعين من الجمعيات (١٠).

المناطق	جمعيات الرعاية	جمعيات تنمية
حضر	٨٢٪	٣٣,٥٪
ريف	١٥٪	٥٩,٥٪
صحراوي	٣٪	٧٪
مستحدث		

ولاحظ من هذه البيانات تركز جمعيات الرعاية في الحضر بشكل واضح. وقد يعود ذلك إلى النشأة التاريخية للجمعيات وقد بدأت لنوافع خيرية ومساعدة ورعاية الفقراء من قبل أفراد من الطبقات الميسورة الذين كانوا يعيشون غالباً في المناطق الحضرية. على أنه في مقابل ذلك ترتفع نسبة جمعيات التنمية في المناطق الريفية عنها في الحضرية. أما الجمعيات الصحراوية المستحدثة فمازال نصيبها من الجمعيات عموماً متدنياً نسبياً. ولعل غياب العدالة في توزيع الجمعيات الأهلية الجغرافي بلغت النقط إلى أهمية تشجيع إنشاء الجمعيات في المناطق المحرومة خاصة مع تزايد الدور للتنموي الذي يمكن أن تقوم به هذه الجمعيات بما يلائم المجتمعات المحلية.

أما عن ميادين عمل الجمعيات الأهلية فقد صدر القانون ٣٢ لسنة ١٩٩٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة دون أن يحدد ميادين عمل الجمعيات إلى أن صدر قرار رئيس الجمهورية رقم ٩٣٢ لسنة ١٩٩٦ بالألحة التنفيذية للقانون متضمناً في مادته الأولى الميادين التي تعمل فيها الجمعيات والمؤسسات الخاصة والتي بلغت سبعة ميادين، ثم صدر قرار رئيس الجمهورية رقم ٢٣٤ لسنة ١٩٩٧ بتعديل بعض أحكام القرار الجمهوري بإضافة فقرة تجيز لوزارة الشؤون الاجتماعية أن يصنف بقرار منه ميادين عمل جديدة للجمعيات والمؤسسات الخاصة، ولا يجوز للجمعية أن تعمل في أكثر من ميدان واحد رئيسي إلا بعد أخذ رأى الاتحاد المخصص وموافقة مجلس

المنظمات الأهلية في مصر

المحافظة وقد أضيفت بعض الميادين بناء على هذا التحديد فوصل عدد الميادين إلى ١٣ مجالا، وقد أضيف إليها حديثا أربعة مجالات من أهمها مجال البيئة. ويفصل الجدول التالي توزيع الجمعيات بحسب ميادين العمل.

جدول (٢) توزيع الجمعيات بحسب ميادين العمل (١١)

م	ميدان العمل	جمعيات تعمل في ميدان واحد	جمعيات تعمل في أكثر من ميدان
١	رعاية الطفولة والأرامل	٢٥١	١٠٩٧
٢	رعاية الأسرة	٢٠٨	٩٨١
٣	مساعدات اجتماعية	٣٠١٤	٢٩٠٧
٤	رعاية غير خيرية	٥٣	٦٦
٥	رعاية لذات صلة بمرضى	١٥٠٢	٩٤
٦	خدمات ثقافية ورياضية ودينية	٢٥٤٢	٢٨٥٣
٧	لقلم الأم	٦٣	٨٠
٨	القلم الاجتماعي	٣٧	٣٧
٩	رعاية المسنين والمعوقين	١٥	١٣
١٠	تنمية الميكنة المحلية	٣٤٢٠	١٢٨
١١	التنسيق بين لجان	٥٣	-
١٢	التنسيق الإداري	٣٦	٢٣
١٣	الإثراء والتثقيف	٩	١٣

ويلاحظ أن هذه الميادين قد حددت على سبيل الحصر على أساس أن يعمل كل ميدان على تحقيق هدف معين عن طريق تقديم الخدمات والأنشطة لتحقيق هذا الهدف، وقد روعي التقليل بقدر الإمكان من عدد ميادين العمل حتى يسهل وضع سياسة كل ميدان وتحتوي برامجه.

وقد أخذ بمبدأ التخصص الذي يقضى بعدم جواز عمل إحدى الجمعيات في أكثر من ميدان واحد إلا بعد التحقق من توفر الشروط التالية:

- أ - حاجة البيئة الموجودة بها للجمعية لخدمات ميدان العمل الجديد.
- ب - قدرة الجمعية فنيا وإداريا وماليا على تحقيق الخدمات الجديدة.

ج - الحصول على موافقة مديرية الشؤون الاجتماعية المختصة والاتحاد الشخص.

وبعد تحديد ميادين عمل الجمعيات تم إنشاء اتحادات نوعية تخصص بميادين العمل المذكورة آنفاً، ويعمل الاتحاد النوعي على مستوى الجمهورية، ويختص بتخطيط برامج للرعاية الاجتماعية في ميدان العمل المتصل بأغراض الاتحاد وذلك في حدود سياسة الدولة، كما يقوم بإجراء البحوث المتصلة بميدان العمل ونشرها بين الجمعيات والمؤسسات الأعضاء وكذلك تنظيم البرامج وتنسيق الجهود التي تقوم بها الجمعيات الأعضاء، كما يقوم الاتحاد بوضع برامج الإعداد الفني والإداري لأعضاء مجالس إدارات الجمعيات والمؤسسات وموظفيها، إلى جانب تقديم جهود الجمعيات الأعضاء وتقديم المعونة الفنية لها. وقد تم حتى الآن إنشاء سبعة اتحادات نوعية هي:

- ١ - الاتحاد النوعي لهيئات الأسرة والطفولة.
- ٢ - الاتحاد النوعي للخدمات الثقافية والعلمية والدينية.
- ٣ - الاتحاد النوعي لرعاية المعوقين والفئات الخاصة.
- ٤ - الاتحاد النوعي للمساعدات الاجتماعية.
- ٥ - الاتحاد النوعي لرعاية المسجونين
- ٦ - الاتحاد النوعي لتقديم المجتمعات المحلية.
- ٧ - الاتحاد النوعي للتنظيم والإدارة.

وإلى جانب الاتحادات النوعية هناك اتحادات إقليمية للجمعيات على مستوى جميع المحافظات، كذلك هناك الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة (١٢)، الذي تمثل فيه الاتحادات الإقليمية ويقوم بالتخطيط والإشراف على الجمعيات الأهلية ويدير هذا الاتحاد مجلس إدارة يرأسه وزير الشؤون الاجتماعية، على أنه قد تم أخيراً تعديل جزئي للقانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بعبء تشكيل الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة وبمقتضى هذا التعديل تلغى المادة التي تنص على رئاسة وزير الشؤون الاجتماعية للاتحاد ويناء على ذلك فقد عينت الحكومة رئيسا للاتحاد ومجلسا لإدارته من الشخصيات العامة المهتمة بالعمل الأهلي.

وإلى جانب الأنواع المذكورة للجمعيات الأهلية هناك الجمعيات المركزية ذات الصفة العامة ويبلغ عددها في مصر حوالي ١٩٣ جمعية، وهي التي تمتد نشاطها لجميع أنحاء الجمهورية، كما أن إعطاءها الصفة العامة يعطيها الحق في أن تسد إليها وزارة الشؤون الاجتماعية مهمة تنفيذ مشروعات حكومية، ويكون لها في هذه الحالة ميزانية خاصة يشرف على العمل فيها متخصصون فنيون مما يزيد من فاعليتها وقدرتها على الأداء.

إسهامات الجمعيات الأهلية في مصر:

رغم المشاكل التي تعوق انطلاق العمل الأهلي في مصر كآلية لتحقيق التنمية الشاملة والتي سوف نتعرض لها فيما بعد إلا أن كبر حجم هذه الجمعيات

المرأة والعمل الأهلي في مصر:

إن الحديث عن دور المرأة في العمل الأهلي في مصر يولج به بمشكلكين:

١ - الأولى هي ندرة البيانات والإحصاءات الخاصة بنشاط المرأة في هذا المجال، خاصة وأن القرارات الجمهورية والوزارية التي حددت مجالات عمل المنظمات الأهلية لم تورد أي مجال يختص مباشرة بالمرأة أو الأنشطة النسائية ومن ثم فإن كل الجمعيات النسائية المعروفة تدخل تحت بند جمعيات الرعاية أو التنمية، كما تندر البيانات الخاصة بمدى مشاركة المرأة في هذه الجمعيات، ورغم أن كثيراً من المجالات تشمل المرأة ضمن الفئات المستفيدة مثل رعاية الأسرة والطفولة، والمساعدات الاجتماعية والشيخوخة، إلّا أن عدم التخصيص الواضح للمجالات الخاصة بالمرأة يعتبر مشوّراً عن عدم وعي واضعي السياسات الاجتماعية بأهمية التعامل الواضح والصريح مع المرأة كمكون أساسي في الخطط والسياسات والبرامج الاقتصادية والاجتماعية ومن ثم توفير بيانات خاصة بها، ويدعو ذلك إلى التأكيد على أهمية إخراج المرأة كعنصر أساسي في استراتيجيات وخطط التنمية Gender mainstreaming إذا كان الهدف هو تحقيق التنمية الشاملة.

٢ - أما الصعوبة الثانية هي أنه لا يوجد تعريف واضح لما يمكن اعتباره جمعية نسائية، فهل يقصد بها الجمعيات التي تشكّلها نساء وتتكون منهن مجالس إدارتها دون مشاركة من الجنس

بسيطة لمياه الشرب والصرف الصحي ورصف الطرق. وقد نجحت بعض هذه الجمعيات نجاحاً كبيراً في تعبئة موارد المجتمع المحلي من أجل هذه الأغراض. وتزداد أهمية هذا النوع من النشاط في ظل سياسة الإصلاح الاقتصادي عند تناقص الموارد الحكومية المخصصة للخدمات نتيجة لهذه السياسة.

وتقوم بعض للجمعيات، خاصة الموجودة في الريف والمناطق الحضرية الفقيرة بتنظيم منح القروض للمستفيدين لإقامة مشروعات وأنشطة مدرة للدخل، وقد ساعد على ذلك وجود اعتمادات مالية من للوكالات الدولية والمنظمات الأجنبية مخصصة لهذه الأغراض، وتفضل الجهات المانحة تنفيذ مشروعاتها عن طريق الجمعيات الأهلية لقربها من البيئة المحلية وقدرتها على التحرك بين الجماهير المستفيدة^(١٣).

وقد نشطت أيضاً في الفترة الأخيرة جمعيات لها أهداف ثقافية وفكرية تهدف إلى رفع مستوى وعي المواطنين بحقوقهم وتقديم رؤى تنموية جديدة، وتساهم في ترسيخ أسس الديمقراطية وحقوق الإنسان. كما لوحظ في الفترة نفسها أيضاً انتشار الجمعيات ذات الطابع البيني التي تقدم كثيراً من الخدمات الاجتماعية التي تراجع فيها دور الدولة وخاصة في مجالي الصحة والتعليم. وقد تنظمت بعض تيارات الإسلام السياسي في هذه الجمعيات واتخذت منها فترات لأنشطتها السياسية من خلال تقديم هذه الخدمات.

وتزايد نشاطها في الآونة الأخيرة قد جعل لها دوراً محسوساً تزايد أهميته يوماً بعد يوم.

ففي مجال الخدمات الصحية يقوم عدد من الجمعيات الأهلية بدور نشط في مجال الرعاية الصحية للعلاجية والوقائية بما في ذلك التعليم الصحي والتغذية وتنظيم الأسرة، ونظراً لارتفاع تكلفة الرعاية الصحية الخاصة وانخفاض نوعية الخدمات الصحية التي تقدمها المستشفيات الحكومية فقد تزايد الطلب على الخدمات الطبية المنخفضة التكاليف التي تقدمها الجمعيات الأهلية، ليس من قبل الفقراء فقط ولكن أيضاً من جانب الأسر متوسطة الدخل والأسر منخفضة الدخل، على أن الدور الذي تلعبه الجمعيات الأهلية في مجال الرعاية الصحية الوقائية - على أهميته - مازال أقل بكثير من الدور الذي تقوم به في مجال الصحة العلاجية.

وبالنسبة للتعليم تقوم الجمعيات الأهلية في مصر بدور نشط للغاية في مجال محو الأمية وقد وسع عدد منها مجال الخدمات لتشمل برامج للدراس الخصوصية للتلاميذ بأسعار رمزية. كما يظهر نشاط الجمعيات الأهلية أيضاً في مجال تعليم الأطفال في مرحلة ما قبل المدرسة، وهناك كثير من الجمعيات التي تنظم حصصاً لأولاد للنساء العاملات.

كذلك تقوم كثير من الجمعيات الأهلية بنشاط بارز في مجال تنفيذ مشاريع البيئة الأساسية مثل شبكات

المنظمات الأهلية في مصر

استبعاد نساء من مناطق وطبقات أخرى أكثر اتساعاً ومحورية من المشاركة في النشاط الأهلي^(١٤)، كما يمكن ذلك على صياغة مضمون النشاط النسائي الأهلي في إطار أنماط فكرية وقيمية غير مثقلة لجماليات النساء ممن يجب إندماجهم في العملية التنموية. ويؤدى ذلك إلى أن العمل النسائي بظروفه الحالية مازال قاصراً عن أن يكون فاعلاً في التنمية الشاملة، حيث لم تصل المنظمات النسائية الأهلية إلى القاعدة النسائية لتتوسع تنظيمياً النساء الفقيرات في الريف والحضر ومن الأكثر عدداً وحاجة، خاصة وأنه إذا كان للتنظيمات النسائية الأهلية أن تلعب دوراً إيجابياً في التنمية فيجب التركيز على تعبئة النساء في الريف والحضر على مستوى القاعدة Grass-Root حيث إنه رغم أن المرأة تعمل كثيراً في تلك المناطق إلا أن غياب التنظيم والتدريب على مواجهة المشكلات يهدر كثيراً من إمكاناتها وقدراتها على الرؤية الكلية وبالتالي يضعف قدرتها على المشاركة الكاملة التي تصل إلى مركز صناعة القرار. إن التنظيمات الأهلية النسائية في مصر يمكن أن تكون باختصار المصنع الذي تتحول فيه المادة النسائية الخام إلى وسيلة من وسائل الإنتاج^(١٥).

ورغم مساهمة المرأة المصرية في الجمعيات الأهلية منذ وقت طويل إلا أن عملها التطوعي مازال أقل بكثير من الرجل كما يوضح الجدول التالي:

جدول (٣) أعضاء الجمعيات وأعضاء مجالس الإدارة بحسب النوع^(١٦).

يسهل عملية جمع البيانات عنها ومعرفة أوضاعها ومشاكلها ومن ثم الوسائل والآليات اللازمة لتمكينها من القيام بدورها بشكل فعال مع إمكانية التنسيق بين هذه الجمعيات على مستويات كثيرة.

ويرجع تاريخ العمل الأهلي للنسائي إلى أوائل هذا القرن مع تصاعد الحركة الوطنية التي شاركت فيها المرأة وكذلك مع ظهور الأفكار الثورية التي دعت إلى تحرير المرأة وإعطائها فرصاً أكبر للمشاركة الاجتماعية والاقتصادية. وأدى ذلك إلى إنشاء مبرة محمد علي عام ١٩٠٩ بواسطة هدى شعراوي ومجموعة من النساء المصريات ثم تلاها جمعية خريجات الكلية الأمريكية للبنات في القاهرة ١٩١١ وجمعية المرأة الجديدة ١٩١٩ ونادى سيدات القاهرة ١٩٣٤ وجمعية تحسين الصحة عام ١٩٣٦ ولجنة الهلال الأحمر ١٩٣٩ ومبرة التحرير ١٩٤٢، وتوالى بعد ذلك إنشاء عديد من الجمعيات النسائية كما شاركت المرأة في تكوين لجان نسائية في جمعيات أخرى. هذا إلى جانب مشاركة المرأة في الجمعيات الأهلية العديدة مع الرجل.

وقد أثرت البداية التاريخية للعمل الأهلي التي قامت على أساس فعل الخير وكذلك نتيجة الطبقة المتوسطة لهذا القطاع تأثيراً أدى إلى أن مشاركة المرأة في هذا النشاط غالباً ما تأتي من قنات وطبقات اجتماعية ميسورة ممن يمكن الفئات من الوقت والمال اللازم للمشاركة التطوعية، وكذلك فغالبية من ينتمين إلى الحضر، يعنى ذلك

الأخر... أم أنها الجمعيات التي تقدم خدماتها أساساً للفئات من النساء؟ أم أنها الجمعيات التي يهرسها عن نسايتها أو تلك التي تعلن أن هدفها هو العمل على تطوير وضع المرأة وتبني قضاياها من أجل تحقيق المساواة في الفرص المجتمعية بينها وبين الرجل؟ وفي حديث مع مدير عام الاتحاد العام للجمعيات (يناير ١٩٩٤) ذكر أنه لا يوجد تعريف رسمي للجمعيات النسائية، ولكن درج للعمل على اعتبارها الجمعية التي تؤسسها مجموعة من السيدات وتكون مجالس إدارتها من السيدات فقط وأغراضها الرئيسية هي النهوض بالمرأة بشكل عام سواء كانت عاملة أو غير عاملة وفي مختلف الفئات العمرية والاقتصادية والاجتماعية ويمكن أن تخدم غرضاً واحداً أو عدة أغراض وكذلك الجمعيات التي تختار عدد التسجل أن تسمى نفسها جمعية نسائية. وبمقتضى هذا التعريف يرى أن هناك حوالي ٢٠٠ جمعية أهلية نسائية في مصر.

ورغم ذلك فإن هذه التباينات كلها توضح أهمية العمل على إيجاد تعريف واضح لما يمكن اعتباره منظمة أهلية نسائية والمعايير المناسبة لتحديد ذلك. ولا يقل ذلك من الأهمية القصوى لمشاركة المرأة في المنظمات الأهلية التي تهدف إلى خدمة المجتمع ككل، ولكن لا شك أن هناك حاجة لوجود تنظيمات أهلية تنبني القضايا التي تعبر عن خصوصية وضع المرأة ومشاكلها التي ترتبت على تراكم أوضاع تاريخية وثقافية واقتصادية معينة. ولا شك أن وجود تعريف واضح لما يمكن اعتباره جمعية نسائية. سوف

إمكانيات التطوير

عدد أعضاء مجلس الإدارة	عدد الأعضاء			عدد الجمعيات	مجال النشاط
	ذكور	إناث	الجملة		
١٧٤٦	١١٢٦	٦٢٠	٣٦٤٥٨	١٧٤	رعاية الأمومة والطفولة
١٢٢٥	٧٨٧	٤٣٨	١٩٦٢٠	١٠٨	رعاية وتنظيم الأسرة
٢٨٨٦	٢٥٨١	٣٠٥	٧٦٢١٢	٢٥٩	مساعدات اجتماعية
٦٦٨	٥٣٨	١٣٠	٥٤١٥	٧٢	رعاية الفئات الخاصة والمعوقين
٢٤٥٢	٢٢٧٨	١٧٤	٦١٤٧٩	٢٣٠	الخدمات الثقافية والطبية والدينية
٢٤٧٧	١٩٨٩	٤٨٨	٩٨٥٦١	٢٤١	الجمعيات التي تزاوّل أكثر من نشاط
١١٤٥٤	٩٢٩٩	٢١٥٥	٢٩٧٧٤٥	١٠٨٤	الجملة

من التمييز ضد المرأة والتي تعتمد من المعوقات الأساسية أمام مشاركتها الكاملة أي تنمية المجتمع وتطويره .

وقد يساهم في هذا الوضع أيضاً عدم وجود معلومات كافية من العمل الأهلي لدى النساء مما يزيد من وعيهن ورغبتهم في المشاركة . كما أن تحمل النساء بأعباء المنزل ورعاية الأطفال قد لا تتركهن حين فائضاً من الوقت لهذه المشاركة ولذلك يلاحظ زيادة مشاركة النساء في الجمعيات الأهلية في سن متأخرة نسبياً بعد الانتهاء من تربية الأطفال . كما أن ازدياد دخول المرأة إلى سوق العمل قد مناعف من أعبائها خاصة في إطار نظام التقويم لا يشجع للرجل على مشاركتها هذه المسؤوليات مما أدى إلى صعوبة اشتراكها في أية أنشطة خارج مسؤولياتها الأساسية . هذا إلى جانب أنه في كثير من المناطق الرغبة تمنع التقاليد والمعادن المرأة من

عضوية مجلس الإدارة للإناث ١٠,٦ ٪ وكذلك بالنسبة لجمعيات الخدمات الثقافية والطبية والدينية فقد بلغت عضوية الذكور فيها ٨١,٤ ٪ والإناث ١٨,٦ ٪ أما بالنسبة لعضوية مجلس الإدارة فقد وصل الفرق إلى أعلى مستوى حيث كانت عضوية الذكور ٩٣ ٪ والإناث ٧ ٪ فقط .

كما ويلاحظ أيضاً أن الجمعيات المتضمنة في هذه الإحصائيات لم تشمل جمعيات التنمية التي توجد معظمها في المناطق الريفية والتي تتدنى فيها المشاركة النسائية بشكل واضح . مما كان سيدعم هذه النتائج بشكل أوضح .

وقد يفسر هذا الفرق في معدل المشاركة في النشاط الأهلي بأنه انعكاس للفرق بين مساهمة الإناث والذكور في النشاط الاقتصادي والسياسي الذي هو بالتالي تعبير عن وضع المرأة في المجتمع الذي يتم بوجود أشكال عديدة

يسبب من الجدول أن عدد الإناث الأعضاء في هذه العينة من الجمعيات قد بلغ ٦٦٨٣٣ بنسبة ٢٢,٤ ٪ من جملة الأعضاء في حين بلغت عضوية الذكور ٢٣٠٩١٢ بنسبة ٧٧,٦ ٪ مما يوضح الفارق الكبير في النشاط بين الجنسين . ويزيد الفارق إذا نظرنا إلى عضوية مجلس الإدارة فيصل عدد الإناث إلى ٢١٥٥ بنسبة ١٨,٨ ٪ في حين يصل عدد الذكور الأعضاء في مجلس الإدارة إلى ٩٢٩٩ بنسبة ٨١,٢ ٪ ويوضح ذلك أن نسبة أقل من النساء تصل إلى المراكز القيادية في تلك الجمعيات .

كما يتضح زيادة هذه الفروق بشكل واضح بالنسبة لجمعيات المساعدات الاجتماعية التي بلغت نسبة عضوية الذكور فيها ٨١,٥ ٪ والإناث ١٨,٥ ٪ كما زاد الفارق كذلك بالنسبة لعضوية مجلس الإدارة فبلغت نسبة عضوية الذكور في هذا المجال ٨٩,٤ ٪ في حين بلغت

المنظمات الأهلية في مصر

القضايا. ولذلك فإن هدف إنشاء اتحاد نسائي مصرية يعتبر من الأهداف الملحة في المرحلة القادمة.

مقومات تطوير أدام المنظمات الأهلية:

لنعرض في هذا الجزء لبعض المشكلات والمقومات التي تعوق تطوير المنظمات الأهلية بالشكل الذي يجعلها قطاعاً قوياً وفعالاً بحيث يمكن أن تصبح آلية أساسية لتحقيق التنمية عن طريق تعبئة الموارد المادية والبشرية وتعظيم مشاركة المواطنين. إن هذا الدور قد أصبح ضرورياً لتمكن تجاهلها خاصة في إطار سياسة التحرير الاقتصادي والتعددية السياسية ومع انتشار الذهوة إلى الديمقراطية التي تعتبر المنظمات الأهلية هي القنوات الشعبية الحقيقية لممارستها.

أولاً: التنظيم التشريعي للمنظمات الأهلية:

بعد أن نص دستور ١٩٢٣ على حرية المواطنين في تكوين جمعيات ينظمها القانون لم يصدر قانون خاص بذلك. حتى نضمت مواد القانون المدني من ٥٤ - ٨٠ قواعد إنشاء وتنظيم الجمعيات. وقد أعطت المواطنين الحق في إنشاء الجمعيات والاعتراف بها بمجرد إشهارها وعلم الجهات الإدارية بنشاطها، ولم يفرض القانون أية قيود إلا فيما يتعلق بحظر استخدام العنف أو تكوين جمعيات ذات طابع عسكري، وكذلك نظم القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٤٥ أنشطة الجمعيات والمؤسسات الخيرية التي

الصحي والعقلي عن طريق التعليم الذي يعتمد على التفكير الناقد، كما تقوم بتوعيتها بحقوقها القانونية.

وتقوم هذه الجمعيات ببرامج لتغيير العلاقات داخل الأسرة بشكل يؤدي إلى مشاركة أعضاء الأسرة في اتخاذ القرارات. كما تقوم أيضاً بتنفيذ مشروعاتها عن طريق تنظيم الفئات المستفيدة في لجان على مستوى الأحياء وعلى مستوى الشوارع تشارك فيها المرأة. وتقوم هذه اللجان بتحديد احتياجات ومشاكل المنطقة ووضع الحلول لها ثم تقوم بتنفيذها بمساعدة هذه الجمعيات. وقد أثبت هذا الفكر والعمل التنظيمي - على أصنفي المستويات المحلية - نجاحاً كبيراً في إمكانية تعبئة الجماهير وحثها على المشاركة^(١٧) إلا أن هذه المحاولات مازال تأثيرها محدوداً حيث إنها جهود متفرقة لا يجمعها شكل تنسيقي فعال حيث لا يوجد حتى الآن تنظيم نسائي عام يجمع التنظيمات النسائية المتفرقة ويتبنى قضايا المرأة المصرية في المصنر والريف لإزالة كل أشكال التمييز ضدها. ويواجه الهجمات الرجعية ضد تطورها وتعظيم قدراتها على المشاركة الحقيقية في صنع التنمية. لقد استطاعت الاتحادات والمنظمات الصائلية في أنحاء كثيرة من العالم أن تفرز كثرًا من القضايا المساسة بالنسبة للمرأة على المستويات القومية والدولية خاصة بالنسبة لقضايا الصحة والسكان والبيئة وحقوق المرأة في هذه المجالات، وقد ظلت هذه القضايا مدفونة لفترات طويلة تحت تأثير الضغوط الثقافية والسياسية حتى زادت قوة التنظيمات الأهلية للصائلية وقدراتها على فرض هذه

الخروج من العزل لأسباب خارجية عما تستلزمه ضروريات واجباتها كزوجة وأم. كل هذه الأسباب مجتمعة تؤثر على مشاركة المرأة الفعالة في العمل الأهلي.

كما يلاحظ فيما يتعلق بالأنشطة التي تقدمها الجمعيات الأهلية لفئات النساء أنها ترتبط بشكل واضح بالمفهوم المجتمعي السائد لدور المرأة كزوجة وربة منزل، ولذلك فمعظم أنشطة العمل الأهلي النسائي تدور حول الأنشطة المنزلية أو النسوية التقليدية مثل التطريز والخياطة أو حول مجالات الرعاية الاجتماعية باعتبار أن المرأة مخلوق رقيق عاطفي وغير ذلك من الصفات التي يصفونها عليها تحت ما يسمى «بطبيعة المرأة»، وليس ذلك في الواقع إلا إخضاعاً للمرأة للتقسيم التقليدي للعمل على أساس الجنس، وذلك بدلا من تطوير قدراتها وتدريبها على الأعمال المنتجة التي تساعد على إدماجها في خطط التنمية.

على أنه من الأمانة أن نلوه هذا أنه في السنوات الأخيرة قد ظهرت مجالات تنظيمية نسائية غير حكومية من نساء وفتيات وإعيات بالدور الحقيقي الذي يجب أن تقوم به المرأة في مصر وبالمرورات التي تواجهها. وتقوم هذه المنظمات بأنشطة عديدة وسط نساء الحضر الفقير لتوعيتهن بحقوقهن، كما تقوم أيضاً بأنشطة ثقافية تتضمن القيام بدراسة مشكلات المرأة والبحث عن الحلول الجذرية لها كما أن هناك عدداً من الجمعيات الناشطة التي تقوم بمشروعات من أجل تعظيم قدرات المرأة - Empow erment الجسمانية بزيادة وعيها

إمكانيات التطوير

التدخل في قرارات الجمعية بعد صدورها سواء بإلغاء القرارات أو إعطائها أو وقف تنفيذها (م ٣٣) على أن يكون قرار الإدارة قابلاً للطعن أمام القضاء الإداري.

٣ - سلطة الإدارة في حل الجمعيات أو دمجها في جمعيات أخرى. وتعتبر تلك أهم صيغ تدخل الإدارة في عمل الجمعيات لأنها تعني إنهاء الوجود القانوني والمادي للجمعيات بواسطة قرار إداري. وقد كان المشرع المصري يعطى هذه السلطة في الخمسينيات للقضاء فقط (ق الجمعيات المصري رقم ٣٨٤ لسنة ١٩٥٦) (٢١).

هذا بالإضافة إلى أن تكوين الاتحادات الإقليمية واللجنة، ينص على تشكيل وزارة الشؤون الاجتماعية والوزارات الأخرى بشكل يجعلها أقرب للجمعية لوزارة الشؤون. كما يطلق ذلك بالنسبة للاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة الذي يرأسه وزير الشؤون بحكم منصبه، ولا يخفى ما لهذا للتظيم من أثر يصل إلى حد إدماج هذه الاتحادات، وهي الأجهزة التنظيمية للعمل الأهلي، في وزارة الشؤون الاجتماعية وهي جهة الإدارة المستقلة مما يفقد العمل الأهلي جوهره وأساس تميزه وهو الاستقلالية عن النشاط الحكومي. ورغم تعديل القانون المشار إليه سابقاً فإن استقلالية الجمعيات عن الحكومة لم تتحقق حيث يتم تعيين رئيس وأعضاء مجلس إدارة الاتحاد من قبل الحكومة.

وبخلاصة القول إن القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ كما ذكر في مذكرته التوضيحية.

من الأشخاص (قد تكون اعتبارية) لا تقل عن عشرة أشخاص تهدف إلى تحقيق غرض غير المصالح على ربح مادي، وتنص المادة الثانية من القانون على ألا يكون هدف الجمعية متعاضداً مع المصالح العام. ويشترط القانون إخطار السلطة الإدارية مسبقاً بتكوين الجمعية بالشروط المنصوص عليها (م ٣) وللحصول على موافقتها وترخيصها وشهرها كشرط أساسي لقيام الجمعية بمباشرة نشاطها مما يختلف مع الوضع في القانون المدني المصري قبل ١٩٥٢.

وينص القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ على سلطة الإدارة على المنظمات الأهلية في ثلاثة أمور:

١ - الرقابة على تكوين الجمعيات كما ذكر سابقاً. إلا أن هناك بعض للتصاميم الذي يظهر في اشتراط أن يكون رفض طلب تكوين الجمعية مسبباً كما حدد القانون مدة سكين يومًا للتظلم من قرار الرفض (م ١٢).

٢ - الرقابة على نشاط الجمعيات، وتنقسم إلى رقابة سابقة عدد الإشهار وأثناء عمل الجمعية وهي ما تنص عليه (م ٢٧) من القانون من خضوع الجمعيات لرقابة الجهة الإدارية المختصة بفحص أعمال الجمعية والتحقق من مطابقتها للقوانين ونظام الجمعية وقرارات الجمعية العمومية. كما تشمل هذه الرقابة أيضاً في حضور ممثلي جهة الإدارة لاجتماعات الهيئات التنفيذية للجمعيات (م ٣٩).

أما النوع الثاني من الرقابة فهو الرقابة اللاحقة، وتعطى سلطة الإدارة في

تعتمد على التجربات فأعطى السلطة القضائية حق الرقابة عليها وحلها ومصادرة أصولها إذا خالفت القانون.

فلمّا قامت ثورة ١٩٥٢ وألغت التعددية الحزبية وانتقلت الدولة إلى مرحلة التنظيم السياسي الواحد ألغت مواد القانون المدني المنظمة للجمعيات واستبدلت بها القرار الجمهوري رقم ٣٨٤ لسنة ١٩٥٦ الذي حل جميع الجمعيات الموجودة وتم تعديل نظامها على أن تعيد إشهار نفسها من جديد طبقاً للقرار الجمهوري وهرم من حق التأسيس أو المشاركة فيها الأشخاص المحرومين من الحقوق السياسية واعتبرت أية مخالفة لهذا القانون جريمة تخضع لقانون العقوبات (١٨) وأخضع هذا القرار الجمعيات الأهلية والمؤسسات الخاصة لرقابة وإشراف الجهة الإدارية.

وبحسبما بدأت مرحلة التحول الاشتراكي بصندوق الميثاق الوطني عام ١٩٦١ رأت الحكومة أن الرقابة الاجتماعية لم تعد إحصائياً أو تفصيلاً في مجتمعنا الاشتراكي الذي يقوم على الكفاية والعدل وتكافؤ الفرص، ومن ثم كان من الواجب أن تخضع الجهود التي تبذل في ميدان الخدمة الاجتماعية لتخطيط سليم في إطار خطة عامة شاملة تشرف عليها الدولة وتوجهها وتراقب تنفيذها (١٩). ويوصى في أحكام هذا القانون أن تتمشى أحكام هذه الجمعيات والمؤسسات الخاصة مع تطور أهداف الثورة الاجتماعية وبذات المجتمع الاشتراكي (٢٠).

وبعرف القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ في مادته الأولى الجمعية بأنها مجموعة

المنظمات الأهلية في مصر

كان قد صدر لتنظيم عمل الجمعيات الأهلية متسقا مع هدف إقامة المجتمع الاشتراكي الذي كان يقوم على التخطيط المركزي ومسؤولية الدولة عن توفير احتياجات الجماهير على مختلف الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لتحقيق التماسك بينها. وفي ظل للتنظيم السياسي الواحد كان المطلوب ألا تخرج للمنظمات الأهلية في عملها عن السياسات الصارمة التي تحددها الدولة، وضمانا لذلك سمح هذا القانون بتدخل الإدارة بأشكال عديدة جعلت العمل الأهلي أكثر تبعية للدولة.

أما في وقتنا الحالي وحيث حدث في المجتمع تحولات جذرية وتبنت الدولة سياسة التحرير الاقتصادي التي تقوم على أساس برنامج التكيف الهيكلي التي فرضها صندوق النقد الدولي والتعددية السياسية وتراجع دور الدولة في تحمل مسؤولية الرفاه باحتياجات الجماهير فقد أصبح نمو المجتمع المدني وتقويته ضرورة ملحة حتى تستطيع مؤسساته تعبئة الجماهير وتشجيع مبادراتها الخلاقة للمشاركة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بهدف تحقيق التنمية. وفي هذا الإطار وحيث يجب أن يولكب القانون احتياجات المجتمع تظهر الحاجة الملحة لتعديل القانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٦٤ بشكل يحقق قدر أكبر من الاستقلالية حتى يمكن للمنظمات الأهلية أن تقوم بدورها الحقيقي كآلية فعالة في تسيير المجتمع وتطويره. ورغم أن التعديل الجديد في القانون قد نص على عدم مشاركة موظفي وزارة الشؤون في مجالس إدارة الجمعيات، إلا أن سلطات الإدارة المشار

إليها مابقا مازالت تمثل انتقاصا كبيرا في استقلالية الجمعيات الأهلية.

وقد أدت القيود التي يضعها القانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٦٤ إلى لجوء بعض المجموعات إلى تسجيل نفسها في الشهر العقاري باعتبارها شركة مدنية غير ربحية وذلك يمكنها أن تعمل بشكل مستقل عن وزارة الشؤون الاجتماعية. غير أنه في الفترة الأخيرة تلبهت الحكومة إلى هذا الشكل التنظيمي وبدأت في محاربته حيث أعلنت وزارة العدل أن هذه الشركات المدنية ليس لها الحق في ممارسة الأنشطة الخاصة بالجمعيات والمصنوع عليها في القانون رقم ٣٧ وأن هذه الممارسة تعرض أعضائها للمساءلة الجنائية.

ثانياً التمويل:

يعتبر التمويل من أهم القضايا التي تؤثر في أداء المنظمات الأهلية، فبدون توفير المصادر المالية لا تستطيع المنظمات الأهلية تحقيق أهدافها، ومصادر التمويل إما أن تكون وطنية وحكومية، أو وطنية خاصة مثل اشتراكات الأعضاء والتمويل والهبات الخاصة وبيع منتجات المنظمة، أو مصادر أجنبية.

بالنسبة للمصادر الحكومية فقد نص ق ٣٧ لسنة ١٩٦٤ في (م ٨٩) على إنشاء صندوق لإعانة للجمعيات والمؤسسات الخاصة والاتحادات المشهرة طبقاً لأحكام هذا القانون. وتتكون موارد هذا الصندوق من (م ٩٠) حصيلة الرسوم الإضافية المفروضة لصالح الأعمال الخيرية. والبالغ للمدرجة بالميزانية

العامة للدولة لإعانة الجمعيات والمؤسسات الخاصة، وحصيلة ضريبة المراهات المفروضة بالقانون رقم ١٠ لسنة ١٩٢٢، وحصلة وزارة الشؤون الاجتماعية في القيمة الاسمية لأوراق التأمين، وكذلك حصيلة التبرعات والإعانات التي تقررها البلديات والمؤسسات العامة والشركات للجمعيات والمؤسسات الخاصة. وقد نص القانون أيضاً (م ٢٣) على إمكانية قبول الجمعيات للهبات الأجنبية بشرط موافقة وزارة الشؤون الاجتماعية وتقدم وزارة الشؤون معونات لبعض الجمعيات التي تقوم بخدمات ترى الوزارة وجوب أن يكون لها الأولوية لأهميتها للخدمة المحلي. وتتدرج هذه الإعانات بين إعانات دورية وإنشائية واستثنائية وتأثيرية. وقد وصلت الإعانة الحكومية لعدد ١٨٠٣ من جمعيات الرعاية من جميع أنحاء الجمهورية في السنة المالية ١٩٩١/٩٠ إلى ١٨٧٠١٥٣٧ جنيهها مصريا أو حوالي خمسة ملايين ونصف المليون من الدولارات، ولعدد ٢٢٣١ من جمعيات التنمية مبلغ ٧٧٧٥٦٥ جنيهها مصريا أو حوالي مليون ونصف المليون من الدولارات (٢٢). ويعنى ذلك أن متوسط الإعانة للجمعية ما يقرب من خمسة آلاف جنيه. وهي وإن كانت لا تكفي لتحقيق أغراض الجمعيات النشطة إلا أنها لا يمكن الاستغناء عنها كمورد ثابت حتى الآن.

أما بالنسبة للتمويل الأجنبي فقد بدأ في التزايد في الفترة الأخيرة حين اهتمت الوكالات الدولية والمنظمات الأهلية الدولية وبعض الحكومات الأجنبية

بمساعدة المنظمات الأهلية في مصر. على أن هناك المحاذير المتعلقة بالتمويل الأجنبي فإنها رغم الفلسفة الديمقراطية التي تحكم علاقات المنظمات الأهلية الدولية فإن العلاقة بينها وبين المنظمات الأهلية الوطنية مازالت محكومة بتألبية المانع / المستقل.

ورغم تأكيد خطاب عديد من المنظمات الأهلية الدولية على العلاقات الأفقية الحديثة حيث يسمونها شبكة العلاقات أو التحالفات إلا أنه في واقع الأمر أن المعلومات والمبادرات توجد أولاً في المنظمات الدولية المانحة. ثم تنهب بعد ذلك كمقترحات للمنظمات الوطنية التي تتلقى المساعدة. كما تؤدي القيود المرتبطة بالتمويل إلى جعل برامج المنظمات الأهلية مسبوقة بتوجهات الجهات المانحة سواء كانت حكومة أو هيئة أجنبية، وقد تثير كثير من المنظمات على الالتزام بقواعد وتصورات عن ماهية التنمية مما يؤدي إلى أن تفقد هذه المنظمات فاعليتها وريزتها الوطنية (٢٢).

ورغم هذه الملاحظات على للتمويل الأجنبي فهو مازال ضرورياً في ضوء عدم كفاية المعونات الحكومية وانخفاض الموارد الذاتية للجمعيات التي يجب العمل على زيادتها وعلى زيادة الموارد الوطنية بشكل عام غير أنه من المهم وجود معايير تحكم التعامل مع التمويل الأجنبي بحيث تكفل الحد الأقصى لحرية واستقلالية المنظمة، وحيث تكفل أيضاً عدم وقوع المنظمة تحت تأثير تيارات سياسية تتنافى مع المصالح الوطنية. كما يجب أن توفر المنظمات الشفافية في

حساباتها المالية منعا للتلاعب وزيادة ثقة المجتمع فيها.

ورغم ارتفاع الهبات والتمويل من الأفراد في السنوات الأخيرة حيث بدأ كثير من المواطنين إعطاء حصصهم من الزكاة لهذه الجمعيات إلا أن هناك مورداً آخر يجب التركيز عليه وهو قطاع الأعمال كمؤسسات وليس كأفراد، فهذا القطاع يلعب دوراً أساسياً في تمويل المنظمات الأهلية في دول الغرب المتقدمة وقد آن الأوان بعد أن بدأ هذا القطاع في التطور والنمو في مصر أن يلعب دوراً مماثلاً، ولذلك يجب تنظيم حملات لتوعية مؤسسات قطاع الأعمال بأهمية تمويل القطاع الأهلي، كما يجب أن تمنح الحكومة المبالغ التي تبرع بها المؤسسات من الضرائب دون وضع حد أعلى لذلك كما هو الوضع الآن. كذلك يجب على الدولة إعادة الإعفاءات الجمركية الخاصة باستيراد احتياجات المنظمات الأهلية والتي نص عليها القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ التي وضعت عليها الدولة حدوداً بعد ذلك رغم أن السبب الذي قام عليه نص القانون مازال قائماً وهو أهمية أنشطة هذه المنظمات للجمهور المحتاجة، إلى جانب ضعف مصادرها المالية. وتعتبر المعلومات أداة جوهرية للحصول على التمويل من كل مصادره وخاصة الأجنبية، ويجب تفكير القطاع الأهلي والمنافسة بين المنظمات دوراً سلبياً يمنع وصول المعلومات اللازمة عن التمويل الدولي بطريقة ديمقراطية، حيث تملك المنظمات الكبيرة والعريقة هذه المعلومات في غالب الأحيان في الوقت الذي لا يتوافر فيه

للمنظمات الأخرى مصدر رسمي أو خاص يمكن استشارته في هذا المجال. ويؤدي هذا الوضع إلى أن يدور التمويل الدولي في دائرة مفرغة لا يستطيع الإفاز منها إلا المنظمات القوية والخبرة نسبياً.

على أنه من المهم القول هنا بأن على المنظمات الأهلية العمل على تعزيز قدراتها الإنتاجية وتطوير أدائها بحيث يكون اعتمادها الأساسي على مواردها الذاتية مما يوفر لها الاستقلالية عن الحكومة وعن جهات التمويل.

ثالثاً: - البناء المؤسسي للمنظمات الأهلية:

تواجه المنظمات الأهلية تحدياً مؤسسياً يعنى ضرورة بناء مؤسسات أكثر قوة وأحسن إدارة أي منظمات فعالة يمكنها الحفاظ على استقلاليتها وحريةتها في الوقت نفسه الذي تتعامل فيه مع المؤسسات الأخرى في المجتمع.

وتظهر المشاكل في هذا الإطار في عدم التجانس والتكامل في أغلب الأحيان بين الأعضاء المتطوعين وبين الفنيين والوظائف الذين يعملون بأجر في هذه المنظمات خاصة وأن هناك عدم وضوح في الرؤية بالنسبة لاختصاصات المتطوعين ومسؤوليات العاملين مما أدى إلى حدوث فجوة جحلت المتطوعين مجرد مساعدين للجهاز الفني (٢٤)، كما أن هناك أزمة تظهر في نقص عدد المتطوعين المدربين حيث أدت الظروف الاقتصادية إلى إضعاف قدرة المتطوعين على التفرغ لعمل المنظمات الأهلية في الوقت الذي يحتاجون فيه إلى المادة،

المنظمات الأهلية في مصر

ويفضلون، الاستفادة من كفاءتهم في عمل يدر عليهم دخلا.

من الملاحظ أيضا عجز المنظمات الأهلية بهيكلها الحالية عن الانتشار والوصول إلى المستوى القاعدي لجذب الفئات المستهدفة إلى صفوفها كأعضاء عاملين من أجل تحقيق مصالحهم من خلال هذه المنظمات، خاصة وأن نجاح المنظمات الأهلية لا يقاس بتحقيق هدفها الخدمي والإنشائي فقط وإنما بقدرتها على إدماج الفئات المستفيدة فيها بحيث يتحولون تدريجياً من متلقين للمساعدة إلى أعضاء وراعين بحقوقهم وواجباتهم الاجتماعية والسياسية وقادرين على المشاركة في صنع القرار وعلى تعلم الاعتماد على الذات والاستقلالية^(٢٥) من المشكلات الخاصة بالبنية المؤسسية أيضا في هذه المنظمات غياب الممارسة الديمقراطية في داخلها فغالباً ما تظل القيادات نفسها مهيمنة لفترات طويلة بحيث يحدث نوع من تقديس السلطة وسيطرة الأعضاء القداسي على كل القرارات في المنظمة مما يؤدي إلى تراخي الأعضاء وإحجامهم عن التغيير وكذلك جمود المنظمة وبعدها عن أن تكون وعاء نشطاً لإفراز قيادات جديدة.

٤- نقص المهارات الإدارية والخبرات الفنية:

إن الفجوة بين التعرف على أية مشكلة وبين تقديم الحلول لها مازالت هي التحدي الأساسي للمنظمات الأهلية، ولذلك فمن المهم العمل على تحسين المهارات والتدريب للضروري لحسن أداء هذه المنظمات، فقد يكون نقص التمويل سبباً من الأسباب المباشرة لنقص الأداء

ولكن نقص التمويل نفسه قد يكون نتيجة لنقص تدريب القوى البشرية العاملة في المنظمات الأهلية في مجالات حيوية أخرى.

من المشاكل الأولية التي تظهر هي جهل الأشخاص الذين يرغبون في العمل والتنظيم من أجل هدف عام بكيفية القيام بذلك، ولذلك يتسبب الجهل بالإجراءات القانونية اللازمة لإنشاء المنظمة في توقف المبادرات بعد البدء فيها بوقت قصير وقبل تحقيق الهدف المنشود.

وقد يفاجأ أعضاء المنظمة بعد إنشائها بالمعوقات عند تنفيذ الأنشطة مثل نقص التمويل ونقص الخبرة المعرفية لوضع الميزانية ومسك الحسابات، ونقص الخبرة في مجال التخطيط وفي مجالات تنمية مهارات الاتصال وتسويق المنتجات وتصميم المشروعات.

وتظهر أهمية الخبرة في الأنظمة والإجراءات المالية والمحاسبية في أنها تمثل مجموعة من الأسس للتوجيهية للمنظمات تمكنهم من إعداد بيانات صحيحة وموثوقة بها ما يحفز القدرة على الرقابة المالية وعلى تخطيط البرامج. كما تساعد هذه الخبرات على نقل الأرقام من سجلات للحسابات مباشرة إلى مختلف التقارير التي تقدمها المنظمة إلى الممولين وجهات الإشراف. ولتحقيق ذلك يجب أن يكون العاملون مسددين على مسك دفاتر الحسابات وكتابة التقارير الداخلية حيث يعكس ذلك مستوى كفاءة المنظمة^(٢٦).

وتظهر المعلومات القليلة المتوفرة عن مستوى أداء للمنظمات الأهلية في مصر

الإحتياج الشديد لمعظمها لتطوير طرق الأداء على أسس علمية. ومن ثم فهي تحتاج إلى تدريب العاملين على أساليب الإدارة والتخطيط وطرق كتابة وتقديم مقترح المشروعات project proposal التي تقدم لجهات التمويل. كذلك التدريب على مهارات الاتصال والتسويق. ويعتبر التدريب على حشد التمويل Fund Rais- ing من الأولويات حيث يفسر ضيق إقامة سلسلة علاقات مع قطاعات عديدة، ومستويات مختلفة دولية وحكومية وقطاع الأعمال والفئات المستفيدة والجمهور بشكل عام.

وتمثل الإجراءات التي تتطلبها المنظمات الدولية الممولة من المنظمة التي تطلب الحصول على التمويل عقبة في كثير من الأحيان حين تفشل المنظمات الوطنية الخبرة التقنية لكتابة المقترحات على المستوى الذي تتطلبه الجهة الممولة. ويؤدي ذلك إلى أن تستغرق المفاوضات وقتاً طويلاً مما يعوق أداء المنظمة وينعكس على مدى كفاءتها. وفي بعض الأحيان قد تخدم المنظمة من التمويل لعدم قدرتها على صياغة احتياجاتها في شكل مشروعات مقبولة من الجهات المانحة.

وقد بدأ الاهتمام في الفترة الأخيرة من قبل كثير من الوكالات والهيئات الدولية بقضية تدريب المنظمات الأهلية في مصر. على أنه من المهم أن يوجد في إطار خطة تطوير العمل الأهلي منظمة مصرية تبحث احتياجات التدريب في هذا المجال وتضع الأسس المناسبة لتدريب هذه المنظمات على القدرات

اللازمة في إطار الدور للتنموي الذي يجب أن يلعبه القطاع الأهلي في مصر.

وأخيراً هناك قضية عامة تؤثر على تطور العمل الأهلي وإمكانية تحويله من مجرد نشاط هامشي يقوم به بعض المتطوعين في أوقات فراغهم لرغبتهم في فعل الخير إلى إطار ديناميكي فعال لحركة المجتمع المدني، وهي قضية وعي الجماهير بأهمية العمل الأهلي للشعب والدور الذي يمكنهم أن يقوموا به والدعائم التي يمكن أن يحققوها في إطاره. وتستلزم تلك القضية أولاً وضع الأطر التنظيمية السليمة لممارسة العمل من خلال هذه المنظمات مع تحقيق درجة من الاستقلالية تسمح بظهور المبادرات الخلاقة، كذلك يجب توصيل المعلومات للجمهور عن هذا القطاع من خلال وسائل الإعلام ومن خلال حملات التوعية في الريف والمضر الفقير وإلقاء الضوء على التجارب الناجحة في هذا المجال حتى يمكن تكرارها. على أن هناك أيضاً بعض الخطوات الأساسية اللازمة لتطوير العمل الأهلي نذكر منها على سبيل المثال الخطوات التالية:

١ - يتعين لأى باحث في هذا المجال ندرة البيانات المتاحة وقصورها ونسبتها في مصادر كثيرة. كما يوجد أيضاً تضارب في البيانات الخاصة بالجمعيات الأهلية ومن هنا تظهر الحاجة إلى الاهتمام بتأسيس قاعدة بيانات خاصة بالجمعيات الأهلية تتوفر فيها أسماء الجمعيات وتوزيعها الجغرافي والأنشطة

والخدمات التي تقوم بها ومدى مساهمة أنشطتها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية من حيث خلق فرص توليد الدخل، والتعليم والتدريب على مهارات جديدة وخلق فرص للعمل، كذلك يجب أن تشمل تلك البيانات حجم للمضنية وتقسيمها بحسب النوع، وحجم للفئات المستفيدة.

٢ - يجب إيجاد آلية أو شبكة علاقات Network بين المنظمات غير الحكومية لتبادل الخبرات والمعلومات والتضيق بين مجهوداتها حتى يمكنها تطوير عملها وتعزيز قدراتها على المشاركة في صنع القرارات، وقد يمكن أن يؤدي ذلك إلى زيادة قدراتها على التفاوض على المستوى القومي والدولي.

٣ - ضرورة العمل على إعادة النظر في قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ (الذي صدر في تناغم مع بناء للمجتمع الاشتراكي) وتمديله حتى يتواءم مع المعطيات الجديدة للثانية عن تبني الدولة لسياسة تحرير الاقتصاد ونظام التعددية السياسية والذي يحتم إعطاء للمنظمات الأهلية قدراً أكبر من الاستقلالية وحرية الحركة حتى يصبح قنوات فعالة للمشاركة للشعبية، ولذلك فإن من المهم تشكيل مجموعة عمل لدراسة هذا القانون ووضع اقتراحات والتعديلات المناسبة بحيث يقدم كمشروع لمجلس الشعب. على أن

تستطلع مجموعة العمل وجهات نظر العاملين في القطاع الأهلي خاصة وأنهم أكثر الناس خبرة بالتعامل مع القانون العالي.

٤ - أهمية الدعوة لزيادة المصادر الوطنية لتمويل القطاع الأهلي مع ضرورة الدرجة إلى قطاع الأعمال في مصر للمساهمة في هذا التمويل كسوسسات وليس كأفراد فقط على أن تولى مساهمات هذا القطاع من الضرائب دون وضع حد أعلى ويمكن إنشاء صندوق خاص لتمويل المنظمات الأهلية بحيث تتجمع فيه المصادر المختلفة، وتقوم بإدارته هيئة منتخبة من العاملين في القطاع الأهلي، على أن ينظم هذا الصندوق حملات سنوية أو نصف سنوية لجمع المال. وتوزع حصيلة الصندوق على القطاعات المختلفة للمنظمات الأهلية طبقاً للاحتياجات اللازمة لبرنامج عملها.

يمكن كذلك إعداد دليل بمصادر التمويل الأجنبية وكيفية التعامل معها وتوزيعه على الجمعيات الأهلية حتى تزيد قدرة هذه الجمعيات على التعامل مع الهيئات الممولة.

٥ - وضع تعريف واضح للمنظمات النسائية، والقيام بحصر المنظمات التي تعمل في مجال المرأة وتصنيفها تبعاً للمجال الجغرافي ونوع النشاط الذي يقوم به والفئات المستفيدة وإصدار دليل يتضمن هذه المعلومات حتى يمكن لهذه المنظمات التنسيق والتعاون مع بعضها بعضاً وقد تكون هذه المنظمات هي القوة الحقيقية لتأسيس تنظيم نسائي للمرأة على المستوى القومي.

المنظمات الأهلية في مصر

١٤ - دلال البزري، المرأة في العمل الأهلي المصري، مجلد بحوث ودراسات ومؤشر للمنظمات الأهلية العربية م.س. د.

١٥ - شهيدة الباز - دور المنظمات الأهلية في تحقيق التنمية الشاملة، م.س. د.، ص ٨.

١٦ - هذا الجدول مركب من عدة جداول في: الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء، إحصاء الجمعيات الخيرية المعانة ١٩٨٨، القاهرة، مايو ١٩٩٢، ص ١٠٦، ١١، ١٦، ٢١، ٢٦.

١٧ - من أبرز الأمثلة الناجحة لهذه الجمعيات الجمعية التبطينية الإنجليزية، وجمعية الصعيد وجمعية كاريكس مصر، وكذلك مركز دراسات المرأة الجديدة الذي يبنى الدافع عن قضايا المرأة.

١٨ - أسهر سالم، دفاً عن تكوين الجمعيات، مركز الدراسات والبحوث والعلوم القانونية لحقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٦.

١٩ - القانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والدراسات الخاصة، الفكرة الإيضاحية، ص ٨.

٢٠ - لفرج نفسه ص ٩.

٢١ - محمد نور فرحات ملاحظات على التنظيم القانوني للجمعيات في التشريعات العربية، في مجلد بحوث ودراسات ومؤشر للمنظمات الأهلية العربية م.س. د. ص ٤١٧ - ٤٣٠.

٢٢ - لفرشحات الإحصائية، وزارة الشؤون الاجتماعية، إحصائيات ٩١/٩٠، القاهرة ١٩٩٣، جداول رقم ١٦٩، ص ١٧٠.

٢٣ - Andre's Thompson. The Nonprofit sector in south America, Argentina, Brazil, Chile and Uruguay, paper in the 3 rd International conference of Research on, Voluntary and Nonprofit Organizations, Indiana University Indianapolis, March 1992, pp. 15, 16.

٢٤ - يحيى درويش، مرجع سابق، ص ٧٧ - ٨٦.

٢٥ - Telmo Rudi Frantz, op cit, p.14.

٢٦ - Thompson, op, cit, p.14.

paper, conference on "Development Alternatives The challenge For Ngos , Regents College, London , March 1987 p.16.

٤ - علي الصاري، مرجع سابق، ص ١٣.

٥ - شهيدة الباز: العمل الأهلي العربي - الواقع والظروف في مجلد بحوث ودراسات ومؤشر للمنظمات الأهلية العربية، القاهرة، ٣١ أكتوبر، ٣ نوفمبر ١٩٨٩، ص ٤٧.

٦ - شهيدة الباز: دور المنظمات الأهلية في تحقيق التنمية الشاملة، مرجع سابق، ص ٢.

٧ - زينب الدجاني ومصطفى السامح، الجمعيات التطوعية ودورها في التنمية الاجتماعية في مصر، بحث مقدم إلى ندوة "دور المنظمات التطوعية والتنظيمات الأهلية في التنمية الاجتماعية، جلسة الدول العربية، الإدارة العامة للشؤون الاجتماعية، القاهرة ١٥ / ١٧ نوفمبر ١٩٩٣، ص ١.

٨ - يحيى حسن درويش تاريخ العمل الأهلي الاجتماعي التطوعي في المجتمع المصري مجلد بحوث ودراسات ومؤشر للمنظمات الأهلية العربية م.س. د.، ص ٧٨.

٩ - المؤشرات الإحصائية في مجالات الرعاية والتنمية الاجتماعية لعام ٩٠/١٩٩١ وزارة الشؤون الاجتماعية، الإدارة العامة لمركز المعلومات والتوثيق، القاهرة ١٩٩٣ مأخوذة من جدول رقم ١٦٦.

١٠ - لفرج السابق.

١١ - لفرج السابق. هذا الجدول مأخوذ من جدول رقم ١٦٧، ص ١٦٨.

١٢ - الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، دراسة عن سياسة العمل الاجتماعي الأهلي في مصر، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٢٢ - ٢٦.

١٣ - تيملي هوبل ومشاري أمين، للتصديق بين الهيئات الأهلية وإيجاد شبكة علاقات بينها، بحث مقدم لمؤتمر "الوضع الصحي للمرأة والاتفاقية الدولية"، رابطة المرأة العربية، ٩ يونيو ١٩٩٣، القاهرة ص ٤.

٦ - حث الجمعيات الأهلية النسائية على العمل على نشر بؤر اتفاقية إلغاء كل أنواع التمييز ضد المرأة، وتوعية النساء بها على كل المستويات الريفية والحضرية من أجل تمكين النساء والمجموعات بحقوق المرأة كما كفلها الميثاق الدولي. ويجب في هذا الإطار العمل على وصول حملات التوعية هذه إلى وسائل الإعلام.

٧ - دراسة إمكانية تنظيم الجماهير في الريف الفقير في نظميات قاعدة Grass Root تكون إطاراً منظماً لمبادرتهم ويستطيعون فيها التعبير عن احتياجاتهم الحقيقية وإيجاد الوسائل المناسبة لإشباعها. بحيث يخلق ذلك مناخاً مناسباً للتدريب على المشاركة الديمقراطية. ■

المراجع والمواش:

« أصدرت هذه الدراسة في يناير ١٩٩٤ بطلب من المجلس القومي لحقوق الإنسان والأسرة وأدخلت عليها بعض الإضافات الطفيفة عند إعدادها للنشر.

١ - شهيدة الباز. دور المنظمات الأهلية في تحقيق التنمية الشاملة، مجلد أوراق ندوة، اتفاق استمرارية للتنمية في التسعينيات ودور برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في السلام العربي برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، القاهرة ١٧ مارس ١٩٩٠ ص ١.

٢ - علي الصاري، المنظمات غير الحكومية والتحول الديمقراطي، مقدمة نظرية، بحث، مؤتمر المنظمات غير الحكومية والشرق أوسطية في استراتيجيات التنمية الوطنية، القاهرة أبريل ١٩٩٣، ص ٣.

٣ - Telmo - Rudi Frantz, The Role of Ngos in The strengthening of Civil society .

الفن والمحرمات من منطلق عصرى - التجربة المصرية

نازلى مدكور

قا

قد يبدو للوهلة الأولى أن الفن والمحرمات هما كلمتان تلقى كل منهما وجود الأخرى ومع ذلك فقد تمكن الفن من التعايش مع المحرمات وتوليد الطاقات اللازمة لمرجعاته بطريقتين: تسمح على الدوام بصياغة معنى كلى من هاتين الكلمتين فى علاقتها بالأخرى.

قد استخدمت كلمة المحرمات فى هذه الدراسة بمعناها التقيد لأدلى بها على العتدود والحوافز التى تقيد عملية الإبداع للفنى وليس للدلالة على المحرمات المقدسة. فالمحرمات بمعناها الأساسى تعنى المنعوتات الدينية والسياسية والجنسية والأخلاقية وهى دائماً قائمة أو فعالة. لكن على مستوى آخر من التحليل نجد مفهوم المحرمات قد اكتسب تفسيرات جديدة فى مجال الفن الحديث ورغم أن تلك المحرمات الجديدة فى الفن هى موضوع بحثى هذا فإن ذلك لا يحى تجاهل أو التقليل من شأن المحرمات

الأساسية التى أشرت إليها خاصة فى مطلقنا وفى هذه الفقرة بالذات من تاريخنا.

إن ما يعينى فى هذا المقال هو ذلك النوع من المحرمات الفنية التى أصبحت تفرضها علينا التوجهات الحديثة للثقافة الغربية، وهى محرمات تنصب أساساً على مضمون الفن وأسلوبه أكثر مما تنصب على موضوعاته، فالاتجاه السائد لفن ما بعد الحداثة قد حدد بالفعل ما يصلح وما لا يصلح فى الفن من حيث المضمون والشكل والموضوع، ويكرنا هذا بوضوح كان سائداً منذ سنوات فيما يخص كل من الفن التشويى والتشخيصى حيث كان يعتبر تشبيه للحياة من المحرمات التى فرضتها المؤسسات والمراكز الفنية وحركة النقد الفنى الغربية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت، وسأحاول هنا أن ألقى بعض الضوء على انعكاس تلك المحرمات الفنية الجديدة على الإبداع المصرى المعاصر.

إن التجربة المصرية فى علاقتها بالمحرمات الفنية الحديثة (وكذلك المحرمات الأساسية) قد اتخذت مدعى خاصاً يرتبط بظروف نشأة الفن الحديث فى مصر وتطوره التاريخى. بدأت حركة الفن المصرى الحديث مع بداية العقد الثانى من القرن العشرين بعد إنشاء كلية الفنون الجميلة فى عام ١٩٠٨ ويجب التويه هنا إلى أنه قبل هذا التاريخ كانت هناك قطعة شبه كاملة استمرت لأكثر من ألف سنة مع التراث التشكيلى المصرى القديم والقبطى فى التصوير والنحت. وقد نما خلال فترة القطيعة فى إسلامى زخرفى قوى ارتكز أساساً على العمارة واحتياجاتها والمشغولات مع تجذب مقصوداً للتشخيص فى الرسم والنحت وخلال القرن التاسع عشر حدث لقمان مهمان مع الفن الغربى كان الأول أثناء الحملة الفرنسية على مصر فى ١٧٨٩ حين قام اللانثون الفرنسيون الذين أتوا مع نابليون بوناپارت بوصف

متسقاً يلهم من لحظة تاريخية اجتماعية وسيامية محددة، فعندما انفلتت الطليعة الأوربية الفن الأكاديمي بانتماءاته البرجوازية كان ذلك بناء على قناعها «الطوبوية»، بأنه في إمكانها أن تخلق مجتمعات جديدة، ولقد نمت بذور الطليعية المصرية لفترة قصيرة في الستينيات وإن كان قد ومن عذوائها مع هزيمة (١٩٦٧) التي لم تكن هزيمة عسكرية فقط، وإنما كانت ضربة قوية للبدعيين المصريين أيضاً.. ضربة أصابت ثقتهم بأنفسهم وإيمانهم بقدرتهم على تحقيق تغيير حقيقي في المجتمع المصري، ومنذ ذلك الحين حدثت عدة محاولات للمحرمات وتم تخلي العواجز بشكل فردي متقطع وليس في شكل حركة فنية متمسة.

أما اليرم فإن الفنان المصري يجد نفسه عند نقطة تقاطع فيها ثقافتين، الثقافة العالمية والشفافة المحلية وهو مضطر للتفاعل مع الاثنين في شكل المتلقي الذي يختلف اختلاف الثقافتين.. وفيما أرى فإن الفن عندنا يواجه في الوقت الحالي - ضمن ما يواجهه - معضلتين مهمتين - أيتين من الخارج تضعان حدوك وعواجز أمام الإبداع الفني المحلي:

أولاً :

الانحياز التاريخي - Historicism approach في متعبة تطور الفن الحديث.

ثانياً :

النظرية التفكيكية - Deconstructionist theory وما نشأ عنها



مصر بعناية فائقة في رسومهم التي بهرت المصريين، ثم جاء اللقاء الثاني بتولي أسرة محمد علي في عام (١٨٥٥) حيث جلب حكامها المتتاليون فنانين أوروبيين إلى مصر لإنشاء القصور وزخرفتها ورسم اللوحات الشخصية لأفراد الأسرة المالكة.

وفي العقد الثاني من القرن العشرين تم استخدام الفن الأوربي الحديث إلى مصر فأتى حاملاً معه الحريات التي كان قد حققها والمحررات التي كان قد تخطاها وتلك التي خلقها، أي أننا استوردنا المنتج النهائي للفن في ذلك المصروفين المرور بالتطور الطبيعي الذي أنفضى إليه شاماً مثل نقل التكنولوجيا كمنتج نهائي للتقدم العلمي الغربي الذي لم نمر به في بلادنا وقد كان من نتيجة ذلك أننا لم نتمكن من التوصل إلى آلية وطنية تتعامل مع الحدود والعواجز التي تفرضها على الفن المحرمات المحلية. لقد استطاع الغرب أن يطور نظاماً يقوم بتحرير المنتج الفني لأفروماتيكياً إلى ثقافة مما يسمح للفن بأن يتلاحم مع مجتمعه عاكساً مختلف جوانبه ومؤثر فيه. هذا التطور لم يحدث في منطقنا حيث لا يزال الفن هامشياً ولم يخلق المجتمع بشكل كامل ولا يحتل موضعاً قيادياً في المجرى الأساسي للثقافة مثل فنون الكلمة.

والواقع أنه ليس هناك إطار نظري واضح فيما يخص إنتاج الفن أو استقباله. إن تخلي الحدود والعواجز التي تفرضها المحرمات لا يمكن أن يتأتى من خلال سلطة مستوردة وإنما يتطلب ذلك موقفاً

من مدارس فنية (ما بعد الحداثة وعبر الطليعية).

أولاً:

فى إطار الاتجاه التاريخى لرصد تطور الفن فإن الفن الحديث يصبح مقنناً فى تتابع حتى للاتجاهات الفنية السائدة ابتداء من سيزان وما تلاه من مدارس فنية وصولاً إلى الفن الأمريكى ثم فن ما بعد الحداثة بعد ذلك. وفقاً لهذا التاريخى فإن ما لا يتطلبى مع هذه المسيرة يعتبر ثانوى وغير ذى أهمية.

وبما أن الفن المصرى تختلف مرجعيته التاريخية - الاجتماعية عن الفن الغربى فإنه حين يكون صادقاً لا يستطيع أن يجد مكاناً فى إطار هذا المصطلح المحدود - جغرافياً وفكرياً - لرصد تطور الفن.

على أن الساحة الغربى تشهد الآن ركوداً ملحوظاً فى مجال الإبداع مما أدى إلى بروز قدر من الاهتمام المشوب بالحفظ تجاه ما يسمى بالتعددية الثقافية والتفسير التعددى Multi-Culturalism للفن Pluralist Interpretation وهكذا أصبح هناك فى الغرب اتجاه جديد لدعوة الفنانين الملتمين للثقافات وأجناس مختلفة للمشاركة فى الحلبة الفنية الدولية - Un-universal forum سواء كان هؤلاء أتين من بين الأقليات من خارج البلاد أو من بين الأقليات العرقية المقيمة داخلها، ولكن ذلك لإتجاه لا يعبر كما قد يبدو للوهلة الأولى عن اهتمام أصيل بهذه الثقافات الأخرى إذ إن كل ذلك يجرى ضمن الاتجاه السائد الآن

والذى يعمل على القضاء على الاختلافات المحلية والعرقية فى إطار نظام عالمى جذوى يجعل أكثر ما يجنب إلى التسطيط وعدم مراعاة الاختلاف. ومن ناحية أخرى فإن اختيارات مراكز الفن الغربى ومؤسساتها سوف تقع بالضرورة فى سياق «شوفينية» قومية تحت مسمى جديد هو «العالمية» وليس من المتوقع - وهذا مفهوم - إلا أن يكون ذلك طريقاً ذا اتجاه واحد متطوفاً من مرجعية غربية ثابتة. (كان بيالى فينسيا 1993 دليل على ذلك) ، فالحقيقة أن كلمة «عالمية» Universalism قلما جاءت لتعنى «التعددية».

إن الاتجاه التاريخى لتتبع التطورات الفنية والانحياز للكامن فى مصطلح «العالمية» له تأثير كبير على توجهات الفنان المصرى المعاصر الذى يطمح إلى الوصول إلى الاعتراف العالمى، إذ إن ذلك قد يعمل على طمس نقاط اختلافه فى حين أن ذلك الاختلاف هو ما يميز فنه عن القوالب السائدة فى الغرب.

ولا يجب أن نفهم من ذلك أننا نعلق مشاكل الإبداع الفنى عندنا على الغرب وحده كما كان يحدث وقت الاستعمار الذى كانت تعلق عليه كل نواقصنا. فالحالة هنا مختلفة تماماً، ففى حين كانت علاقة الاستعمار بنا سلبية واضحة فإن علاقتنا بالفن الحديث الأوربى بدأت بشكل إيجابى فى البداية وإن كان قد بدأ يشوبها الآن قدر من المرارة بعد أن اتضح عدم مرونة الرؤية الغربية للفن المعاصر.

إن الاتجاه التاريخى يحد من نطاق المنتج الفنى ورجعيته وهذا فى رأى قد يكون أكثر تقييداً للفنان من محاولته اتخاذ بعض المحرمات الدينية أو السياسية أو الخلقية كموضوعات لأعماله، ففى حين تتبع تلك المحرمات الأساسية كحدود مفروضة على الفنان من قبله الخاصة فإن المحرمات الفنية الحديثة تأتى من الخارج لتصبح جزءاً لا يتجزأ من فكر الفنان وتتحكم فى إبداعه، وهنا يمكن الخطر.

ثانياً:

يشم الفن الغربى المعاصر فى عالمنا اليوم بدرجة هائلة من للتشيع الناتجة عن أن تطور الفن على مدى العصور جعل من الصعوبة بمكان أن يطرح الفن قيمياً جمالية جديدة بعد أن عرف كل شيء وفعل كل شيء. وتأتى الفلسفة المصاحبة لهذا الوضع الفنى معتمدة تماماً على النظرية التفكيكية الحديثة التى تعتمد على تفكيك معنى الفن بعد أن كان قد تفكك مظهره المادى خلال القرن الحالى وذلك خلافاً للتقليد الفلسفى العبد الذى ساد طرأ تاريخ البشرية والذى كان يتجه دائماً للبحث عن معنى الوجود الإنسانى.

وتتسم هذه النظرية بفقدان وحدة الكيان وعدم اتساق الرؤية وإخفاء العقيدة الإلهية أو النظام المقدس - Sacred Or-der، كما تعلى تلك النظرية انتفاء المثالية وتقهقر الثقة فى القوى المتسامية للفن، إن فن ما بعد الحداثة لا يعطى الحرب على التحديتات التى يواجهها بل

على العكس من ذلك هو يعيش في حالة توطأية مع ما يقوم بمواجهته ويصبح لا يختلف عنه. إنه يسمى لإيجاد مكان له ضمن إطار عالم عبثي يقوم بالتعليق عليه من منطلق توطأى وليس صراعى. وحيث إن أوضاعا التاريخية - الاجتماعية تختلف عن الغرب بالرغم من عملية التلقيح المتبادلة من الجنوب إلى الشمال قبل عصر النهضة ومن الشمال إلى الجنوب بعد ذلك فإن الفنان المصرى لا يزال يؤمن بإمكانية وجود بديل للبأس التام. فهو معنى بطرح جمالية بديلة لا تزال تهتم بالقيمة والخصوصية والتفرد والمهارات الفنية والتي لم يعد يبحث عنها فنان ما بعد الحداثة. أما عندنا فالفنان ما زال يسعى إلى فن تلحم فيه المشاعر والخيال والفكر.. فن يفوس في الذاكرة الإنسانية ولا يعرض عن الروائية أو الرومانسية أو الميتافيزيقية، فن ما زال مرتبطاً ببنيته الخاصة ولا يتواطأ مع المحرمات السائدة فيها فالفنان للتاريخى

الاجتماعى Socio-Historical لفهم وتقدم ومعايشة فلسفة ما بعد الحداثة غير متوفر عندنا.

إن هذا التباعد ما بين هذين الموقفين للفلسفيين لمعنى الحياة يلقى الضوء على الهوية التي تفصل بين التقاليد الفنية المترتبة على كل منهما، ووجود هذه الهوية هو ما يضع الفنان المصرى في حالة ارتباك فيبقى بلا أدوات مناسبة أو معرفة كافية أو حساسية خاصة تؤهل للقيام بتحليل دقيق ومتكامل لما هو سائد في الغرب مما يدفع بفنه إلى أغوار تلميقية تزويقية Coametic ec-lectionism إن الفنان المصرى يقع في مفترق الطرق ما بين فلسفتين لإدراك العالم، ولذا فهو يواجه مشكلة متنامية تخص لغته الفنية ذاتها ومرجعياته الدلالية وذلك بفرض قيوداً على إبداعه وعلى قدراته التعبيرية، وهذه المعضلة تشكل حدوداً وحواجز ذات أهمية كبرى

على الإبداع الفنى المصرى، إن خطورة هاتين المعضلتين النابتين من المحرمات الفنية الآتية من الخارج تكمن في أنه بالرغم من أنهما لا تليمان من داخل حدودنا الجغرافية إلا أنهما تصبجان جزءاً لا يتجزأ من فكر الفنان ذاته في أن المحرمات الأساسية وإن كانت تفرضها الظروف المحلية فهي تقابل بحالة من الرقوص المبدئى الذى يولد حالة من الصراع بينها وبين الفنان تستمر صعوداً وهبوطاً من عصر إلى آخر.

والسؤال الذى يفرضه علينا هذا الوضع هو: هل ستقبلور فى المستقبل أطروحات فنية جديدة - بديلة ومتعددة الثقافات - قادرة على مواجهة تحديات هذه المحرمات الفنية التى تفرزها وتشكلها تيارات الفن والفقد الفنى السائد فى العالم الآن؟ لا شك أن الجواب ما زال فى علم الغيب وإن كان فى النهاية يبدو أن العالم لا يحصل إلا على الفن الذى يستحقه. ■

نعتذر عن الخطأ غير المقصود فى العدد الماضى، والخاص
بنهاية موضوع - تيارات الإلحاد فى اتجلترا فى القرن الماضى
- والذى تم قطعه دون مبرر منطقى.

القلاف الأخير
جاءك بيرك
بريشة الفنان : مكرم حنين

